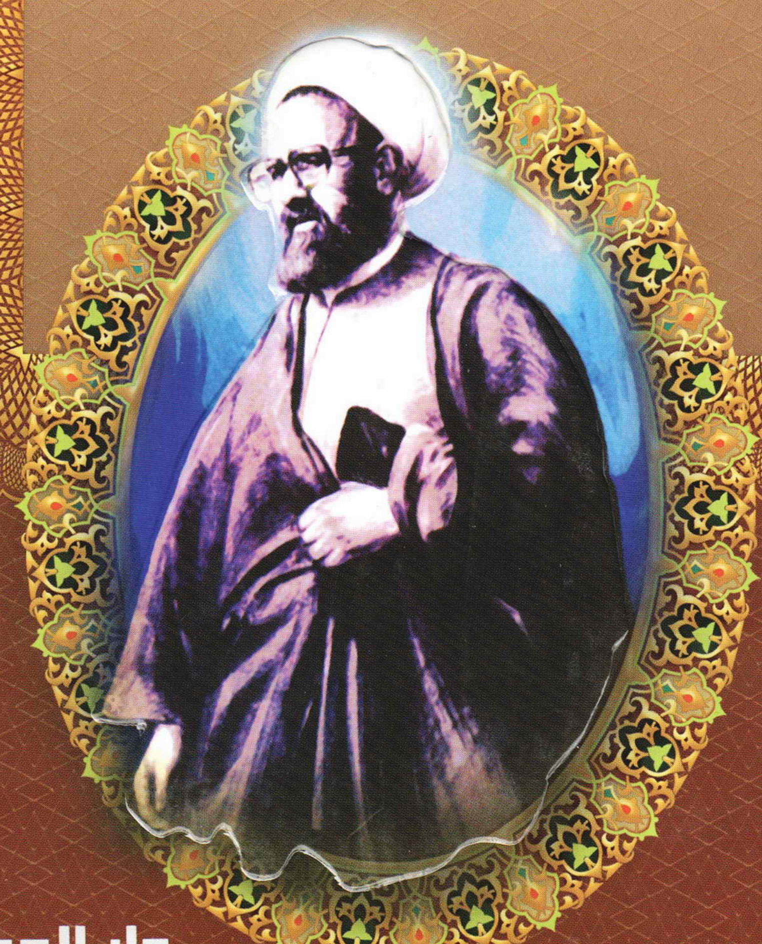
سلسلة أصول الدين

الإمامة

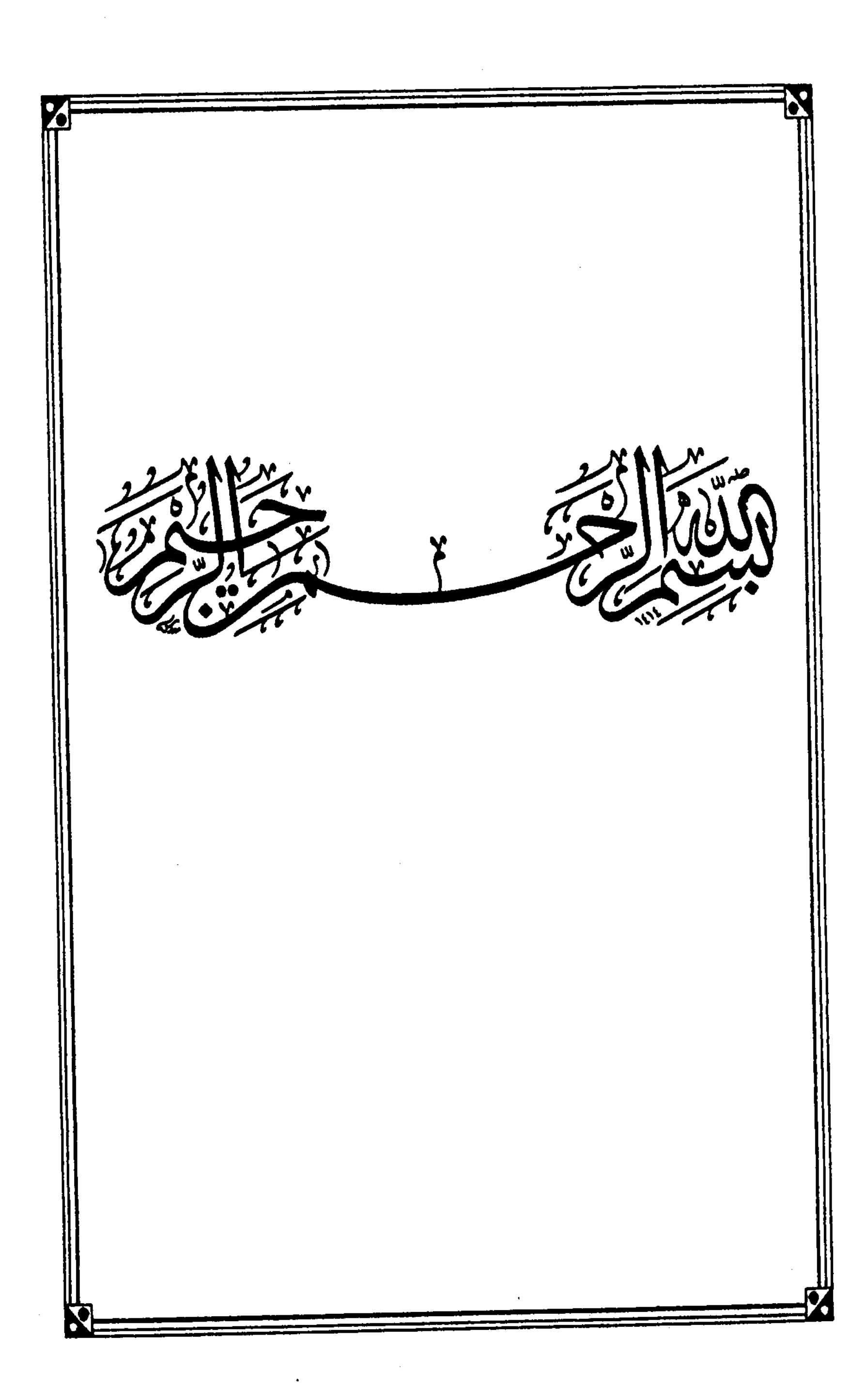
مؤلفات الشهيد مطهري



مؤسسة ام القرى

دار الحوراء


الإمامة


بسم الله الرحمن الرحيم

سلسلة أصول الدين
٤



الإمامة

تأليف
الشهيد الشيخ مرتضى المطهري

ترجمة
جواد علي كسار

دار الحوراء
للطباعة والنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المترجم

للشهيد مرتضى مطهري محاولة متكاملة في التأسيس العقائدي جاءت تنحو الشكل المألوف في أُصول الدين، حيث توفّر فيها على دراسة التوحيد في كتاب مستقلّ، ثمّ أردف ذلك بكتابٍ عن العدل الإلهي، وَثالث عن النبوة ورابع عن الإمامة وخامس عن المعاد.

وفي الواقع لم يقتصر التأليف العقائدي لدى الشهيد مطهّري على الآثار الآنفة، بل تعدّاها لتغطية جوانب أُخرى في الفكر العقائدي من قبيل: الإمام المهدي، الولاية، القضاء والقدر، وغير ذلك ممّا له شأن بأُصول الدين ومعتقدات المسلمين.

الذي يعود إلى كتابات مطهّري العقائدية تستوقفه طويلاً قواعد التأسيس المنهجي، في الموضوع. ذلك أنّ أوّل ما يفصل به مطهري هو الشأن المنهجي، فهو يؤسّس المنهج أوّلاً ثمّ يشرع ببحث الموضوع.

هذه السّمة تبدو واضحة في جميع ما تركه مطهّري من كتابات في الشأن العقائدي، بيدَ أنّها تبرز بقوّة وتعبّر عن نفسها بصيغةٍ أجلى في معالجته للإمامة، نظراً لما لهذا الموضوع من أهمية في حياة المسلمين تأريخيّاً وفي الوقت الحاضر. فالذي نعرفه جميعاً في التأريخ السياسي والاجتماعي للمسلمين؛ وفي تأريخ نشوء الفِرَق الكلامية والمذهبية قبل ذلك، أنّ الإمامة كانت قطب الرحى فيها جميعاً. فانطلاقاً من الإمامة يتحدّد المنحى الفِرَقِي والنهج الكلامي والمذهبي لكلّ جماعة مِن جماعات المسلمين، وفي ضوء الموقف منها ترتسم منحنيات المواقف السياسية والاجتماعية، حتى اشتهر قول مَن قال: لم يُسلّ سيف في الإسلام كما سُلّ حول الإمامة.

ولكن السؤال الذي يتبادر إلى أذهان الكثيرين: ماهي الضرورة الآن لابتعاث تأريخ اختلاف الفرق، وما هي الحاجة إلى إعادة بحث الإمامة؟

واجه مطهّري هذا السؤال في مقدمة كتابه «الإمامة» الذي بين أيدينا، وأجاب مدافعاً بأنّ الأُسلوب العلمي متى ما تحوّل إلى قاعدة في البحث والنقاش فلا خوف مِن أيّ موضوع على حاضر المسلمين حتى لو كان بخطورة موضوع الإمامة. في حين نجد أنّ الإجابة الأجدى هي التي تلتمس محتواها من حصيلة الملاحظتين التاليتين:

الملاحظة الأُولى: إنّ البحثَ في الإمامة ليس بحثاً في موضوع تأريخي مضى وانقضى، لأنّ الإمامة عنوان لأُصل اعتقادي، أو هي على الأقل عنوان لموضوع فكري اكتسب في مرحلة مِن حياة المسلمين طابعاً تأريخياً. ومن

الواضح أنَّ الحاجة قائمة في كلّ وقتٍ وزمان لتناول البحث العقائدي، لذلك يجب أن لا نستجيب سريعاً للإيهام الذي يوحي أنَّ الإمامة موضوع تأريخي لا شأن لنا به الآن.

أجل، قد تكون بعض شؤون الإمامة ـ كقضية الحكم مثلاً ـ قد أضحت شأناً من شؤون التأريخ، أمّا الإمامة بمجموعها وأصلها فهي موضوع عقائدي وليست شأناً تأريخياً.

وتوضيح هذه النقطة يعتمد إلى حدٍّ كبير على منهج الباحث وطريقته في تناول الإمامة.

الملاحظة الثانية: تعتمد طبيعة البحث في الإمامة على المنهج الذي ينتخبه الباحث، فلو اختار أن ينظر للإمامة كموضوع تأريخي، يتعاطاها كما يتعاطى أيّة واقعة مندثرة، فسيجرّه منهجه هذا جزماً لاستعادة خلافات تأريخية وكلامية والغرق في تاريخ الفرق، والبحث الذي لا ينتهي في المناقب والفضائل مِن جهة، والمطاعن والمثالب مِن جهةٍ أخرى.

أمّا إذا اختار الباحث منهجاً يرفعه إلى الإمامة في مستواها الذي يتجاوز قضية الحكم، فلن يحتاج إلى ابتعاث الاختلاف الكلامي والسياسي في حياة المسلمين، ولن يجرح مِن الحاضرين أحداً، بل سيتحوّل عطاء البحث في الإمامة، إلى المسلمين كافّة ويعمّ خيره الجميع.

الإمامة في المنحى المنهجي الثاني ترتفع إلى مستوى النص الكريم: «إنّ الإمامة هي منزلة الأنبياء، وإرث الأوصياء، إنّ الإمامة زمام الدين ونظام

المسلمين، وصلاح الدنيا وعزّ المؤمنين، إنّ الإمامة أُسّ الإسلام النامي، وفرعه السامي، بالإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحجّ والجهاد، وتوفير الفيء والصدقات، وإمضاء الحدود والأحكام، ومنع الثغور والأطراف» كما يقول الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) الذي يردف قائلاً: «الإمام كالشمس الطالعة المجلّلة بنورها للعالم».

ولا أحسب أنّ مسلماً يقف ضدّ الإمامة حين تكون شمساً تطلع ليس على المسلمين وحدهم، بل على البشرية جمعاء.

والإمامة عندما ترتفع عن المماحكات الفِرقيّة والتاريخية وَتعلو على الجدل الكلامي، ويتحوّل الإمام إلى شمس تبثّ نورها على الناس والأرضين جميعاً، تستعيد عِندئذ موقعها الذي تحدّث عنه الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب، وهو يقول فيها: «اللّهم بلى لا تخلو الأرض مِن قائم للّه بحجّة إمّا ظاهراً مشهوراً، وإمّا غائباً مغموراً، لئلّا تبطل حجج اللّه وبيّناته».

بين هَذين القيدين يتقوّم جدوى البحث في الإمامة في الوقت الحاضر، والذي نراه أنّ الشهيد مطهّري كان حذِراً في النقطتين معاً، إذ ارتفع بالإمامة مِن أن تكون موضوعاً تاريخياً، كما ارتفع بالإمام من أن يكون حاكماً وَحسب.

التواصل بدلاً مِن القطيعة

أشرنا قبل لحظة إلى المنهج الكلامي؛ لما ينمّ عن التقليل مِن مكانته، والحال

أنّ الأمر ليس كذلك على نحو مطلق. المنهج الكلامي هو حصيلة جهود جبّارة بذلتْها عقول المسلمين مِن جميع الفرق، و «الكلام» يعود في مادّته الخام إلى عصر النّبي (صلى اللّه عليه وآله) إذ نشهد في بعض أحاديثه وحجاجاته منحىً كلامياً بارزاً. ثمّ شهد «الكلام الإسلامي» نقلة كبيرة على يد الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وأئمّة أهل البيت من بعده، خاصةً الإمامين جعفر الصادق وعليّ بن موسى الرضا، إذ تحفل النصوص الواصلة عنهما بمادّة كلامية مكثّفة لاسيّما في موضوع الإمامة.

ولكن مع ذلك فإنّ علم الكلام شأنه شأن أيّة معرفة إسلامية أُخرى، لم يأت قطعة منسجمة ذات لون واحد، بل داخلته الاتجاهات وتوزّعته الآراء والنوازع، ممّا يدعونا إلى التعامل مع معطياته وفق معايير للانتخاب، وليس التسليم إليه بكلّه.

وهذه الملاحظات لا تُسقط من مداها الكلام الشيعي ومتكلميه في بحث مسألة الإمامة بالذات، إذ يجب أن نلتزم معايير لانتقاء المفيد وإعادة تظهير النافع المجدي من كتابات الأقدمين.

وهذا موقف يتباين تماماً مع تلك الدعوة التافهة التي تصدر من بعض الاتجاهات لقطيعة جميع آثار الاقدمين والانفصال عنها وتأسيس مناهج ومعارف جديدة. فالتأسيس في المنهج والمعرفة لا يسعه أن يبدأ من الصفر دون خبرات سابقة. وهذا المنحى التراكمي يتأكّد أكثر في علوم الدين ومبادئ النهضة.

ليس مراد هذه الكلمات ان يسلم المعاصرون عقولهم للماضين. فليس التسليم المطلق موقفاً صحيحاً، كما ليس صحيحاً الانسياق وراء دعوى القطيعة المعرفية والمنهجيّة للاقدمين. بل الموقف السليم هو أن نواصل ما هو نافع ومُجْدٍ مِن ميراث الأقدمين ونعيد تظهيره.

وفي حقل الإمامة بالذات نجد حين نعود إلى محاولات رائدة، وأفذاذ في البحث العقائدي المعاصر، أنّها تنطوي على شيءٍ غير قليل من تطوير وتجديد لأفكار وطرائق الأقدمين وما تحفل به كتاباتهم على هذا الصعيد. نقول «تطوير» ونعني به أنّ بذور بعض الأفكار مأخوذة من الأقدمين، ونقول «تجديد» ونعني به جهد الباحث المعاصر في إضافة أفكار جديدة أو استكمال بعض ما هو ناقص من أفكار القدماء، بالإضافة إلى ممارسة الإبداع المنهجي وإدخال أسئلة العصر وقضاياه في مضمار الموضوع المدروس.

لقد اشتغل علماء السلف وخاض بعضهم غمار البحث بمثابرة عجيبة، ولا يمكن الاستخفاف بثمار عقولهم سعياً وراء دعاوى متسرعة.

إنّ أحداً من المعاصرين لا يسعه أن يغفل الجهد الجبار الذي مارسه الإمام عليّ (عليه السلام) وتابعه عليه الأئمة من بعده، كما يشهد على ذلك كتاب «الحجة» من أُصول الكافي، هذا على صعيد النصوص التأسيسية والحجاجية.

أما على صعيد المفاهيم واصطناع الحجج والبراهين وبناء الأنساق النظرية، فلا يسع الباحث المعاصر أن يدير ظهره، أو يهمل الاطلاع في أقل تقدير، على جهودٍ ريادية خصبة كـ(شافي) المرتضى، و (أوائل المقالات) للشيخ

المـفيد، كـذا (نكـاته الاعـتقادية) و (إفـصاحه) و (إرشـاده). فكـراسـة «النكت الاعتقادية» على وجازتها تراها تحوّلت إلى خميرة معرفية لكتابات تالية جاءت أكثر خصوبة وثراءً كما حصل مع نصير الدين الطـوسي صـاحب (التـجريد) وتلميذه وشارح كتابه العلامة الحليّ، ومَن واصل الخط بعدهم.

إنّ مَن يدعونا إلى القطيعة يريدنا أن نكون كعشب الحدائق الذي يمتدّ على السطح دون جذور.

نظرية المراتب الثلاث

ينطلق مطهري في كتابه هذا عن الإمامة، من بدايةٍ فحواها أن كلمة «الإمام» لا تنطوي في حدّ ذاتها على مفهوم مقدّس. فـالإمام هـو الذي يُـقتدى بـه، وهـو المتقدم على القوم محقّاً كان أو مبطلاً. يقول تعالى: « وجـعلناهم أئـمّة يـهدون بأمرنا» (الأنبياء: ٧٣) كما يقول: « أئمّة يدعون إلى النّار» (القصص: ٤١).

وفى المصطلح الديني تعرّف الإمامة في كتب الأقدمين أنّها رئاسة عامّة في أُمور الدين والدنيا.

بعد سوق هذه المقدمات السريعة ينتقل مطهّري للحديث عن ثلاث مـراتب للإمامة تبعاً لدور الإمام في كلّ مرتبة. وهذه المراتب الثلاث مستمدّة ممّا كان للنبي من شؤون في الأُمّة.

فالشأن الأوّل من شؤونه (صلّى اللّه عليه وآله) أنّه نبيّ يـتصل بـالسماء،

ويرتبط باللّه وبالغيب عن طريق الوحي، وهو في هذا الشأن مبيّن لما يبلغه من السماء.

للنبيّ بالاضافة إلى ذلك شأن آخر، هو القضاء بين المسلمين، وهو (صلّى اللّه عليه وآله) يمارس القضاء في العادة وفق البيّنات الظاهرة، إلاّ في مواطن استثنائية، ويحكم وفق تحقق الملاكات الموضوعية.

وللنبي شأن ثالث يتمثّل بكونه حاكماً للمسلمين وقائداً للمجتمع الإسلامي وولياً للأمر، ورئيساً للدولة. والنبي في هذه الدائرة يمارس صلاحياته في إطار ما خوّله اللّه به.

النقطة الأساسية التي يؤكّدها مطهّري، أنّه مع وجود النبيّ (صلّى اللّه عليه وآله) في وسط المسلمين لا مجال للسؤال: من يشغل رئاسة الدولة والزعامة السياسية والاجتماعية للأمّة. فبوجود المعصوم المسدَّد بوحي السماء، لامجال لتقديم سواه في الحكم.

انطلاقاً من التوضيح آنف الذكر حول شؤون النبوّة، وبناءً عليه، يؤسس مطهّري للإمامة في ثلاث مراتب تأتي تبعاً لتنوّع أدوار الإمام.

ففي المرتبة الأُولى يتحدّث عن الإمامة كونها قيادة سياسية واجتماعية للأمّة والدولة، وولاية أمر عامّة للمسلمين كافّة، كما تحقّق ذلك للإمام عليّ(عليه السلام) في خلافته.

وهذه هي أدنى مراتب الإمامة وأقلّ مسؤولياتها. ومطهّري يملك من

الصراحة والوثوق، ليقول: «لو أنَّ الإمامة تقتصر على كونها مجرّد قيادة سياسية للمسلمين تخلُف النبيّ، لكان الحقّ لنا نحن الشيعة أن نتّفق مع السنة في القول إنّها جزء من فروع الدين ولا شأن لها بالأُصول».

ولكنا نعتقد بمرتبة أُخرى للإمامة تنبع من دور آخر للإمام. فالإمام هو المرجع الديني في بيان الدين بعد النبيّ.

وفكرة المرجعية الدينية تنبع من أنَّ الرسول الأكرم لم تتح له الفرصة المواتية لبيان الإسلام بتمامه إلى الأُمّة بتمامها، كما تنبع أيضاً من حاجة الأُمة لسدّ الفراغ التشريعي الذي أخذت تواجهه بعد أن قُبض النبيّ، إثر ظهور موضوعات جديدة قاد إليها توسّع رقعة العالم الإسلامي، واختلاط المسلمين بالأُمم الأُخرى، وتطوّر أجهزة الحكم المدني في الدولة والمجتمع.

بإزاء هذين العاملين كانت الأُمّة بحاجة إلى مدّة زمنيّة تستند فيها إلى مرجعية علمية تؤمّن لها احتياجاتها الدينية على مستوى البيان والتشريع، تكون قد تلقّت الإسلام بتمامه من النبيّ.

هذا الدور أُنيط بالإمامة بعد النبيّ، وهو أخطر كثيراً وأهمّ من الدور الأوّل.

لقد تكفّل النبيّ (صلّى اللّه عليه وآله) في حياته بتربية عليٍّ وإعداده إعداداً خاصّاً للاضطلاع بهذا الدور من بعده.

والأُمّة بدورها كانت بحاجة إلى أن ترجع في أُمور دينها في هذه الفترة الحرجة التي أعقبت وفاة النبيّ إلى مرجعية مثلى لا يداخلها الخطأ، لئلا تطال

الانحرافات وضروب القياس والاجتهاد والاستحسان، دين اللّه.

والذي يؤكّد موضوعياً كفاءة الإمام أمير المؤمنين للنهوض بأعباء هذا الدور، رجوع الجميع إليه بعد النبيّ، وإذعان الخلفاء لما يبيّنه ويقضي به.

هذا الدور للإمامة هو الذي يتطلّب العصمة، لا الدور الأوّل. ومادامت العصمة أمراً خفيّاً، فهي تستدعي النصّ. أي إنّنا بحاجة إلى نصّ يكشف لنا عن المعصوم الذي تتحقّق فيه الإمامة بمعنى كونها مرجعية دينية مثلى عن النبيّ الأقدس، وإن كنّا لا نعدم نصوصاً تشير إلى مهمّة الإمام كحاكم سياسي وخليفة للأُمّة.

عند هذه النقطة يسجّل مطهّري انعطافة حاسمة في منهج عرضه للإمامة، وهو يوضح أنّه إذا قدّر للأُمّة أن تختار في الحكم، بين حاكم معصوم وآخر غير معصوم، فلا يسعها عقلاً وشرعاً إلا أن تقدّم المعصوم وتفضّله على من سواه. وهكذا يكون الإمام مرجعاً دينياً وحاكماً سياسياً وقائداً اجتماعياً في الوقت نفسه.

المهمّ في هذا الطرح أنّ العصمة ليست شرطاً في الحاكم، وإلّا لاستمرت كذلك على طول الخط إنّما يكون الحاكم معصوماً إذا كان إماماً. بمعنى أنّ كلّ معصوم حاكم، ولكن ليس كلّ حاكم معصوماً.

وهذه نقطة مهمّة كانت وما تزال محل التباس في الوعي الإسلامي عامة والوعي الشيعي أيضاً. إذ يظنّ أُولئك وهؤلاء، أنّ الشيعة تقول بعصمة الحاكم مطلقاً. والحال ليس الأمر كذلك، بل هي تقول بعصمة الإمام الذي يكون الحكم

أحد شؤونه. فلو توفّر للامّة حاكم معصوم (الامام)، وآخر غير معصوم،فلا يحقّ لها عقلاً وشرعاً أن تزيغ لغير المعصوم بترك المعصوم، كما فعلت ذلك مرَّة في فجر تأريخها، وجرَّ عليها ذلك الويلات والثبور.

وفي حال الأئمّة الاثني عشر، فقد نصَّ لهم النبيّ (صلّى اللّه عليه وآله) على الدورين معاً؛ على الخلافة السياسية (الرئاسة الدنيوية)، والمرجعية الدينية (الرئاسة الدينية)[1].

للإمامة مرتبة ثالثة لا تضارعها المرتبتان السابقتان، وهي أُسّ الإمامة وأصلها في المعتقد الشيعي، حيث يشغل فيها الإمام موقع الولاية ودورها المعنوي.

باختصار شديد تقوم فلسفة هذه المرتبة على ضرورة وجود حجة للّه في الأرض في كلّ وقت، وعدم إمكان خلوّ الزمان والمكان منه إطلاقاً. وفي مضمون هذه النقطة يلتقي التشيع بالتصوّف بالعرفان، بقول الأوّل بالحجة «لولا الحجة

---

(١) بودّي أن لا تفوت هذه المناسبة من دون أن أُشير إلى نصٍ للشهيد السيد محمّد باقر الصدر، دالّ بكثافة على هذين الموقعين، وحقّ عليّ فيهما بتنصيب من النبيّ نفسه، حيث يكتب: «لأنَّ رسول اللّه (صلّى اللّه عليه وآله) لم ينصب عليّاً مرجعاً أعلى للمسلمين من بعده على الصعيد الاجتماعي فقط، بل نصّبه مرجعاً أعلىٰ على الصعيد الاجتماعي والصعيد الفكري معاً. فهناك مرجعيتان أُسندتا إلٰهيّاً ونبوياً إلى الإمام عليّ: إحداهما المرجعية الاجتماعية للأُمّة التي تجعل للإمام القيادة الفعلية للمسلمين في مجالات حياتهم الاجتماعية. والأُخرى المرجعية الفكرية والتشريعية للأُمّة التي تجعل من الإمام المصدر الأعلى بعد كتاب اللّه وسنة رسوله، لكلّ ما يشتمل عليه الإسلام من أحكام وتشريعات وقيم ومفاهيم.

وقد كان أروع تعبير نبوي عن المرجعية الأُولى حديث الغدير، وعن المرجعية الثانية حديث الثقلين».

لساخت الأرض بأهلها» والثاني بالقطب، والثالث بالإنسان الكامل.

وفي ضوء هذا المنهج يصل مطهّري لتسجيل نتيجة واضحة وحاسمة، إذ هو يقول: «للإمامة ثلاث درجات، ما لم نفكك بينها في البحث نقع في مشكلة». وتبعاً لذلك يرى أنّ للتشيع نفسه مراتب أيضاً، فمن الشيعة من يؤمن بالإمامة في خطّها الأوّل (الإمامة السياسية)، وهناك من يؤمن بها في الخطّين الأوّل والثاني، ولا يؤمن بالثالث أو يسكت عنه. بيد أنَّ أكثرية علماء الشيعة ومعظم قاعدتهم الشعبية يؤمنون بالخطّ الثالث أيضاً[١].

ولكن هذه دعوى تحتاج إلى إثبات، كما يقول مطهري، فكيف ندلّل على صحّتها؟

عند هذه النقطة نترك القارئَ إلى تفاصيل الكتاب الذي بين يديه وما انطوى عليه من مناهج في الاستدلال وإقامة البرهان.

أهمّ المزايا

اشتغلتُ في إنجاز الترجمة على الطبعة السابعة عشرة للكتاب، وربما يكون قد طُبع بعد ذلك مرّات. وهذه الكثافة في تكرار طبعه تشي بما هو أكثر من أهمية الموضوع وغنى المحتوى، وحاجة الساحة؛ هي تُشير إلى أُسلوب المعالجة، إذ

(١) هذا ما ينتهي إليه الشهيد مطهّري، ولكن يبدو أنّ كلمة « الاثني عشرية» أجمعت على قبول الولاية في أصلها، ولكن اختلفت بعد ذلك في سعتها وضيقها وحتى في تفسيرها ومعناها.

تراني أُحبّ أن أصف الكتاب بأنه «مقولة في المنهج» منهج بحث الإمامة قبل أي شيء آخر.

فالمنهج قام في بحوث الكلام ـ أو أغلبها ـ على ردود الأفعال، ومن ثمَّ مارس البحث على ساحة ما يثيره الطرف الآخر، حيث أضحى مشوباً بأقاويله أكثر من أن يصدر من قول التأسيس وفعله.

الطرف الآخر يقول أنّ الإمامة بالانتخاب، فنردّ عليه أنّها بالنّص، ثمّ ما يلبث أن ينفي العصمة ويزعم أنّها ليست شرطاً في الإمام، فنردّ عليه أنّها شرط، من دن تمييز بين مراتب الإمامة التي تجمع بين الولاية والمرجعية الدينية والقيادة السياسية والاجتماعية.

لقد كان الأَوْلى بنا أن نؤسس عقيدتنا بعيداً عن ردود الفعل وما يقوله الآخرون، ثمّ ننعطف في مرحلة تالية لمعالجة الشبهات والردّ عليها.

هذا النفس التأسيسي يعمّ الكتاب بفصوله جميعاً، والمؤلف لا يتورّع وهو يمارس التأسيس، من أن يعلن ـ صراحة ـ اختلاف عقيدة الشيعة في الإمامة عن عقيدة السنة فيها.

وبُعْد آخر في المنهج يبرز هذه المرة من أُسلوب بحث الإمامة، إذ درج بعضهم على دراستها عبر أدوات علم الكلام وفي مجاله، وآخرون من خلال النصّ، وبعضهم بالأُسلوب العقلي، وثمّ من المعاصرين من درس الإمامة بالمنهج الاجتماعي، في حين راح بعضهم يدرسها بالمنهج المقارن، وقد يستعين بعض الباحثين عليها بدمج أكثر من منهج.

وميزة هذه الفصول التي نقدّمها للشهيد مطهّري أنّها أطلّت على هذه الأشكال المنهجية جميعاً ـ باستثناء الاجتماعي ـ مع الاحتفاظ بطابع التأسيس والروح النقدية.

وإذا شئنا أن نجمل خصائص الكتاب، فأهمّها:

● اختيار منهج التأسيس والانطلاق من مرتكزات عقيدتنا في الإمامة صراحة دون تقيّة ومواربة. وقد انتهى صراحة إلى أنَّ الإمامة هي أُسّ الاسلام؛ وهي تالي تلو النبوّة.

وأهمّ تمييز حيال هذه النقطة ما انتهى إليه من رتب الإمامة الثلاث، وأنّ الإنسان يكون شيعياً بدرجتها، إذ للتشيع مراتب أيضاً.

● تبدّت الخصيصة الثانية في الجمع بين المناهج في مركب واحد؛ الكلامي والنصوصي والعقلي والمقارن، على تمييز بين الأوّل والثالث يذهب إلى أنّ المنهج الكلامي وإن استعان بالأدوات العقلية وبراهينها، إلَّا أنّه يتحرك صوب نتيجة معلومة سلفاً؛ أي هو يصطنع البرهان لعقيدة منصوصة، ولا يساير البرهان ليقبل النتيجة التي يسفر عنها، كما هو شأن المنهج العقلي.

لقد خصّص لكلّ منهج فصلاً، ولم يهمل الإشارة في الثنايا إلى بعض مقالات الفلاسفة والعرفاء.

● الوضوح والسهولة المشوبان بالصراحة هي سمات تبسط بظلالها على أفكار الكتاب.

وفي المقدمة كمثال، لنا أن نلحظ الأُفق الذي ينطوي عليه الباحث، فهو مع الوحدة ضدّ التعصب والانغلاق، ومع بحث الإمامة شرط أن يستوي على مرتكزات استدلالية وأُسلوب برهاني ينأى عن الشعار ولا يتحوّل إلى شغل دائم، وكأنه يتحدّث في ذلك عن مشكلات ساحتنا ـ الشيعية ـ في بعض ما تعانيه هذه الأيام.

منهج الترجمة

ليست مشكلة هذا الكتاب وحده، بل هي مشكلة أغلب ما تركه الشهيد مطهّري من ميراث فكري، أنّها محاضرات نُقلت من الأشرطة الصوتية وتحوّلت إلى كتب.

وكتاب «الإمامة» الذي بين أيدينا لا يشذّ عن هذا؛ فهو ستّ محاضرات كان أَلقاها شتاء سنة ١٩٧٠ في الاتحاد الإسلامي للأطباء.

وأصحاب القلم يعرفون «آلام» الكلام الشفهي المحكي و « مصيبة» تحويله إلى نصٍّ مقروء، وما يكتنف ذلك من صعاب تأتي على حساب المترجم وكفاءة النّص الذي يقدّمه.

فلا شك أنَّ جزءاً مهماً من متانة الترجمة وتماسكها يعود إلى تماسك النّص المترجم وتماسكه، إذ تبثّ قوة النّص الصلابة في الترجمة إذا سلمت أدوات المترجم الأُخرى.

ومادام الكتاب في أصله مجموعة محاضرات فقد برزت فيه النبرة الخطابية، التي حافظنا عليها أحياناً وطمسناها أحياناً أُخرى، لما يجعلها تتّسق مع النصّ المقروء بدلاً من الكلام المسموع. وغالباً ما يتمّ طمس النبرة الخطابية بالتّصرّف بالضمائر، وحذفها أحياناً.

هذه كانت المشكلة الأهمّ التي رافقتنا مدّة ترجمة الكتاب، ومع ذلك يحسن أن نضع القارئ في صورة عملنا عبر الانتباه إلى الملاحظات التالية:

١ ـ مقدمة الكتاب وإن كانت بقلم المؤلّف إلّا أنّها لم توضع لهذا الكتاب خاصة، بل كتبها الشهيد مطهّري لكتاب «الخلافة والولاية» وقد أحسن الناشر الاختيار في تصدير الكتاب بها.

٢ ـ أُرفق الكتاب بملاحق هي بمثابة تعليقات قصيرة عثر عليها في أوراق مطهّري، وما كان دوّنه من ملاحظات على الكتب التي يقرأها. وقد اختار الناشر مجموعة من ستة نماذج لها، أوردها في الكتاب، ترجمنا منها خمسة وأعرضنا عن واحد لبعد سياقه عن اهتمامات القارئ العربي. وقد رأيت من الأوفق أن ندرجها آخر الكتاب وليس في أوّله كما فعل الناشر للطبعة الفارسية.

٣ ـ اسم الكتاب من اختيار الناشر، فهو الذي جمع محاضرات الشيخ وقدّمها في كتاب واختار لها عنوان «الإمامة والقيادة» في الطبعة الفارسية. وقد رأيت الأوفق أن نكتفي بـ«الإمامة» كونها المحور الذي تدور حوله البحوث، ولأنّه أوقع في كثافة مدلولاته وشحنته النفسية، من أن يأتي قريناً بما يقلّل من هذه الشحنة وتلك الدلالة.

٤ ـ كان الناشر للطبعة الفارسية يذكر «الجلسة الأُولى والثانية» وقد استبدلناها بالفصل الأوّل والثاني وهكذا.

٥ ـ عدم دقّة بعض النقول التأريخية واضطراب نقل الوقائع بحكم كون الكلام محكيّاً، وبدافع ما كان يقوم به المحاضر من ترجمة الواقعة من العربية إلى الفارسية حيث يتداخل النصّ مع الترجمة مع التوضيح.

وقد عدنا إلى الأُصول في ترتيب الوقائع والتثبّت من نصوصها، وقد نُرفق أحياناً ما يذكره المؤلف، بهامش عن الواقعة نأخذه من المصادر التأريخية.

٦ ـ قمنا بإضافة كلمات وفي الأكثر جمل للربط أو للإيضاح، وقد ميّزنا الإشارة إليها في الأغلب بوضعها بين معقوفتين أو بين شطرتين.

٧ ـ ظهر التكرار واضحاً لكون البحث محاضرات تلقى، ولتباعد زمن المحاضرة عن الأُخرى بفاصلة أُسبوعين بينهما، ولكنّا أبقينا التكرار لأنه نهض بترسيخ الأفكار بصيغ مختلفة.

٨ ـ من جواذب الكتاب هي الأسئلة والأجوبة التي كانت تتلو كلّ محاضرة من محاضراته، وسيكون من السهل للقارئ أن يلمس جرأة الأسئلة ممّا يكشف عن طبيعة شخصيات الحاضرين، والعلاقة المفتوحة بين المحاضر ومستمعيه.

٩ ـ نشير إلى أنَّ للشهيد مطهّري مجموعة أُخرى من المحاضرات حول الإمامة، هي بمثابة البحث التطبيقي في سيرة الأئمّة الأطهار، ربّما نوفّق لترجمتها في فرصة أُخرى.

الإهداء

كنت متوثّباً منذ أوّل حرف كتبته على طريق هذه الترجمة، أن أرفع ما أرجو فيها من الثواب إلى من دارت على معرفتها القرون الأُولى، إلى أُمّ الأئمّة الأطهار، وبضعة النبيّ المصطفى فاطمة الزهراء.

وها أنا ذا أمدّ يد الضراعة في يوم طلع من جوف ليلة هي عند اللّه أفضل من ألف شهر راجياً القبول وراغباً بشفاعة الزهراء البتول صلوات اللّه وسلامه عليها وعلى أبيها وبعلها وبنيها والسرّ المستودع فيها.

وآخر دعوانا أن الحمد للّه ربّ العالمين.

جواد علي كسّار
(خالد توفيق)
٢٣ / رمضان / ١٤١٧ هـ

مقدّمة المؤلف*

يمكن أن يثير استئناف البحث حول الإمامة انتقادات في أذهان بعض القرّاء. لذلك رأينا أن نطرحها ثم نبيِّن وجهة نظرنا فيها.

والانتقادات الأساسية في هذا المجال تنتهي إلى انتقادين هما:

الانتقاد الأوّل: تسعىٰ كلّ أُمّة إلى إبراز النقاط الإيجابية من تاريخها دائماً، كما تبذل ما تستطيع من جهد لستر سلبياته والنقاط المظلمة فيه. إنّ الحوادث المشرِّفة في تاريخ أيّ دين أو اتجاه تُعَدُّ علامةً على أصالة ذلك الدين أو الاتجاه وحقّانيته، كما أنّها تزيد في جاذبيته والرغبة فيه. أما الحوادث السلبية المؤسفة في التاريخ فتكون باعثاً للشك في أصالة ذلك الدين أو الاتجاه، وتمسي علامة ضعف في طاقاته المبدعة.

---

* لم يكتب المؤلف هذه الكلمات مقدّمة لهذا الكتاب، بل قدَّم بها للمرحوم محمّد تقي شريعتي ـ والد الدكتور علي شريعتي ـ في كتابه الموسوم «الخلافة والولاية» الذي صدر عن حسينية الإرشاد بطهران، يوم أن كان المرحومان مطهري وشريعتي يمارسان نشاطهما التبليغي فيها معاً. ونظراً لصلة تلك الأفكار بموضوع الكتاب الذي بين أيدينا، فقد اختار الناشر ـ وأحسن الاختيار ـ أن يجعلها مقدّمة للكتاب، مع حذف بعض ما لا صلة له بموضوعه وإضافة سطرين للربط [المترجم].

إن البحث في الخلافة والإمامة والحوادث المؤلمة التي أطلّت برأسها في صدر الإسلام، وكثرة ترديدها، لاسيّما في عصرنا الحاضر، يفضي إلى انخفاض إيمان الجيل الجديد وهبوط حماسه للإسلام، خصوصاً مع ما يعيشه هذا الجيل من أزمة روحية على المستوى الديني.

يقول المعترض: ربّما كانت هناك آثار إيجابية لهذه البحوث في السابق، من خلال تحويلها التوجّهات والميول من جهة إسلامية صوب جهةٍ أُخرىٰ. أمّا تأكيدها الآن فقد يقود إلى تزلزل الأُصول وضعف الجذور.

لماذا يسعى الآخرون دائماً لكتمان المقاطع السيئة في تأريخهم، فيما نكون نحن المسلمين على العكس منهم جميعاً، إذ نسعى لإعادتها وتكرارها، وتضخيمها أحياناً بحيث تبدو أكبر مما كانت عليه فعلاً؟!

ونحن لا يسعنا في الحقيقة أن نوافق على وجهة النظر أعلاه. أجل، إنّنا نعتقد لو أنّ نقد التاريخ اقتصر على ابتعاث الحوادث السلبية وتكرار الحديث فيها وحسب، فإنّ العملية ستجيء بمثل النتائج المشار إليها أعلاه. ولكن علينا أن ننتبه من الجهة الثانية، إلى أنّ نقد التاريخ لا يعني الاكتفاء بترسيم الحوادث الإيجابية المشرقة والقناعة بها، وستر الحوادث السلبية. فعملية مثل هذه لا يصحّ تسميتها نقداً تاريخياً، بل هي تحريف للتاريخ.

ثم تعالوا معنا ننظر: أيّ تاريخ هو المنزّه من السيّئات، المبرّأ من الحوادث السلبية؟ إنّ تاريخ أيّ أُمّة من الأُمم، بل وتاريخ البشرية كلّها، هو مجموعة من السلبيات والإيجابيات، ولا يمكن أن يكون غير ذلك.

إنّ الله لم يخلق أيّ قوم أو أُمّة أو شعب منزَّهاً عن الذنوب على سيرة الملائكة، وليس الفرق بين تاريخ الأُمم والأقوام والأديان والمذاهب ـ من زاوية ما فيه من إيجابيات وسلبيات ـ في أنّ تاريخ بعضها إيجابيات كلّه وتاريخ الآخر سلبيات كلّه. كلّا، بل هو كائن فيما بينها من اختلاف في نسبة الإيجابيات والسلبيات.

لقد أبان القرآن الكريم حقيقة أنّ البشر مركّب ينطوي علىٰ مجموعة من السلبيات والإيجابيات، بصيغة لطيفة؛ خلاصتها أنّ الملائكة تساءلت بدهشة عن الحكمة الإلهية من وراء استخلاف الإنسان في الأرض؛ عندما أخبرها الله بذلك لأنّها لا تعرف عن هذا الموجود إلّا المساحة المظلمة، ولكن الله أخبرها [بعد ذلك] أنّه الأعلم بهذا الموجود وما ينطوي عليه من الخصال الإيجابية والجمال ممّا لا تعرفه الملائكة[1].

وإذا أردنا أن نحتكم إلى منطق النسبة، فإنَّ ما ينطوي عليه تاريخ الاسلام من وفور تجلّيات الجمال والخصال الإنسانية والإيمانية، لا نظير له. فهذا التاريخ مليءٌ حماسة، مثقل بالجمال والمشاهد المتلألئة، ويفيض بالتجليات الإنسانية.

لذا فإنَّ وجود بقع مظلمة فيه لا يقلّل ممّا يزهو به من جمالٍ وجلال وعظمة.

لا يسع أيَّ أُمّة أن تدّعي أنَّ حسنات تاريخها أكثر من حسنات تاريخ الإسلام، ولا أنَّ سيئات التاريخ الإسلامي أكثر من سيّئات تاريخها.

لقد وقف رجل يهودي مع الإمام أمير المؤمنين عليّ (عليه السلام) وهو

---

(١) قال تعالى: ﴿وإذ قال ربُّك للملائكة إنّي جاعلٌ في الأرض خليفةً، قالوا أتجعل فيها من يُفسد فيها ويَسفك الدماء ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك، قال إنّي أعلم ما لا تعلمون﴾ (البقرة: ٣٠).

يحاول الملامة والتأنيب لما جرىٰ بين المسلمين في صدر الإسلام من حوادث مؤسفة حول الخلافة، فقال للإمام: ما دفنتم نبيّكم حتّى اختلفتم فيه!

وما أجمل ما أجاب به عليٌّ، وهو يقول: إنّما اختلفنا عنه لا فيه، ولكنّكم ما جفّت أرجُلُكم من البحر حتّىٰ قلتم لنبيّكم اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة، فقال إنّكم قومٌ تجهلون[1].

لقد أخطأتَ أيُّها اليهودي ـ قال الإمام ـ فنحنُ لم نختلف في نبيّنا، إنّما اختلفنا حول أمر وصَلَنا منه؛ هل كان علىٰ هذه الشاكلة أم تلك؟

أي إنَّ اختلافنا انطلق على أرضية إيمانناً بالتوحيد والنبوّة. لقد اكتسب اختلافنا الصيغة التالية: هل يقوم حكم الإسلام والقرآن على وجوب أن يكون خليفة النبي شخصاً معيَّناً نُصَّ عليه من قبل، أم يكون شخصاً تنتخبه الأُمّة وتختاره خليفة لها؟ أما أنتم أيّها اليهود، فقد أردتم شيئاً في حياة نبيّكم هو على الضدّ ـ من الجذور ـ لما عليه دينكم وتعليمات نبيّكم.

علاوة علىٰ ما مرّ، لو افترضنا أنّ الإغضاء عن سلبيات التاريخ يصحّ في المواطن العادية، فكيف يصحّ في قضية هي من الإسلام بالصميم، بل هي أُسّ الإسلام وأهمّ قضية فيه، حيث تتصل بمسألة القيادة ويتوقّف عليها مصير المجتمع الإسلامي؟

لا ريب أنَّ الإغضاء عن قضية مثل هذه، هو في حكم الإغضاء عن سعادة

---

(١) نهج البلاغة، الحكمة: ٣١٧.

المسلمين.

ثم إذا كانت الحقوق قد هُضمت في محضر التاريخ، فهل يعدو الإغماض عن بيان حقائقه غير أن يكون معونة للظالم ـ باللسان والقلم ـ خصوصاً وأصحاب تلك الحقوق هم أكثر أفراد الأُمّة فضيلة؟

الانتقاد الثاني الذي يُطرح في هذا المجال؛ مؤدّاه: ما هو مصير قضية الوحدة الإسلامية عند طرح هذه المسائل وبحثها؟ إنَّ ما نـزل بـالمسلمين وسلَب منهم شوكتهم وجعلهم تابعين للأُمم غير الإسلامية، كان بسبب هذه الاختلافات المذهبية بالذات بين فرقة وأُخرىٰ.

وعند العودة إلى الاستعمار بشكليه القديم والحديث، نجد أنّ أفضل آلة بيده، هي إشعال هذه الأحقاد القديمة، وقد دأبت عوامل الاستعمار في جميع البلدان الإسلامية دون استثناء، في ممارسة الفرقة بين المسلمين بـاسم الديـن وبـذريعة الحرقة على الاسلام والحرص عليه. فهلّا كفانا ما ألمَّ بنا وتجرّعناه من هذا السبيل، أم ترانا نستمر على هذا النهج؟ أوَلا يُساهم طرح أمثال هذه البحوث في مساعدة الأهداف الاستعمارية؟

في الجواب نقول؛ إنّ أشدّ ما يحتاج إليه المسلمون في الوقت الحـاضر هـو الوحدة والانسجام، كما أنّ هذه الأحقاد القديمة بـين المسـلمين، هـي المـعضل الأساسي في العالم الإسلامي، فالعدوّ يستفيد من هذه الأوضاع دائماً. ولكن يبدو أن المعترض التبس عليه الأمر في مفهوم «الوحدة الإسلامية».

إنَّ مفهوم الوحدة الاسلامية الذي طُرح في القرن الأخير بين العلماء والفضلاء

والمثقفين الإسلاميين، لا يعني أنَّ على المذاهب الإسلامية أن تتخلّى في هذا السبيل عن أُصول معتقداتها؛ وغير الأُصول أيضاً، بحيث يؤول الحال إلى أخذ مشتركات الجميع، وإهمال مختصاتهم. فمثل هذا المسعى ليس منطقياً، ولا عملياً أيضاً.

كيف يجوز أن يُطلب من أتباع مذهب من المذاهب التخلّي عن هذا الأصل الاعتقادي أو العملي الذي يعتقدون ويعملون به، في سبيل وحدة الإسلام والمسلمين، وهم يؤمنون ـ في كلّ حال ـ أنّه جزء من صميم الإسلام؟ إنَّ هذا الطلب شبيه بأن نريد منهم أن يغضّوا الطرف عن جزءٍ من الإسلام باسم الإسلام!

إنّ لعملية ربط الناس بأصلٍ مذهبي معيّن، أو تضعيفه في نفوسهم، سُبلاً أُخرىٰ، أكثرها طبيعيةً المنطق والبرهان. ولا يمكن ترسيخ الإيمان بأصل لدىٰ جماعة أو استئصاله منهم، بمحض الرجاء والتمني وباسم المصلحة.

نحن أنفسنا شيعة نفتخر باتّباع أهل البيت (عليهم السلام) ولسنا مستعدّين أن نساوم على أصغر شيء حتّىٰ لو كان علىٰ مستوىٰ أمر بسيط يتمثّل بحكمٍ مستحبٍ أو مكروه. فلا نقبل من أحد أن ينتظر منّا أن نتنازل، كما لا نتوقّع من الآخرين أن ينفضوا أيديهم عن أصل من أُصولهم باسم المصلحة وبسبب الوحدة الإسلامية.

إنَّ ما ننتظره على خطّ الوحدة الإسلامية أن ينبثق محيط صالح للتفاهم المشترك لكي نعرض ما لدينا من أُصول وفروع، تضمّ ما نحمله من فقه وحديث وكلام وفلسفة وتفسير وأدبيات، بحيث يسمح لنا ذلك الجو أن نعرض بضاعتنا بعنوان كونها أفضل بضاعة، حتّى لا يبقى الشيعة في العزلة أكثر، وتنفتح أمامهم

المواقع المهمّة في العالم الإسلامي، ثم لا تبقى الأبواب مغلقة أمام المعارف الإسلامية الشيعية النفيسة.

إنَّ العمل بمبدأ أخذ العناصر الإسلامية المشتركة لكل مذهب، وإهمال مختصاته، يعبِّر عن نوع من خرق الإجماع المركب، والحاصل عن ذلك هو قطعاً غير الإسلام الواقعي، لأنَّ مُختصات أي مذهب هي في نهاية المطاف جزء من مجموع الإسلام، ولا وجود لإسلام مجرَّد عن جميع هذه المشخّصات والمميّزات والمختصّات.

وبغض النظر عن ذلك كلّه، فإنّ روّاد الفكر السامي لأُطروحة الوحدة الإسلامية في عصرنا، لا يفكّرون بمثل هذه الطريقة. يشهد علىٰ ذلك من الشيعة آية الله العظمى السيّد البروجردي (قدس الله سرّه) ومن السنّة العلّامة الشيخ عبد المجيد سليم والعلّامة الشيخ محمود شلتوت. فهؤلاء الكبار، وهم علىٰ رأس فكرة الاتّحاد الإسلامي، يرون أنَّ المذاهب الإسلامية مع ما بينها من اختلافات في الكلام والفقه وغيرهما، بمقدورها أن تمدّ يد الأُخوّة بعضها إلى بعض، وتشكِّل جبهة واحدة في مقابل أعداء الاسلام الشرسين، علىٰ خلفية ما بينها من عناصر مشتركة هي أكثر من عناصر الاختلاف. فهذه نظرتهم إلى الوحدة.

لم يكن هؤلاء الكبار مطلقاً بصدد طرح مفهوم وحدة المذاهب تحت عنوان الوحدة الإسلامية، ذلك أنَّ هذه الأُطروحة ليست عملية أبداً.

ثمة في الاصطلاح العرفيّ المتداول، فرق بين مفهوم الحزب الواحد والجبهة الواحدة. فالوحدة الحزبية تستوجب أن يكون هناك نسق واحد بين جميع الأفراد

علىٰ مستوى الفكر والآيديولوجيا والمنهج والأُسلوب وجميع ما يدخل في الخصوصية الفكرية، باستثناء المسائل الشخصية. أما الوحدة على مستوى الجبهة فمعناها أن تلتقي الأحزاب والجماعات المختلفة علىٰ خلفية ما بينها من مشتركات في صفٍ جبهوي واحد إزاء العدو المشترك، مع ما بينها من اختلاف في الآيديولوجيا والمسلك، وفي الطريقة والمنهج.

والشيء البديهي أن لا منافاة بين تشكيل صف واحد مقابل العدوّ، وبين الإصرار في الدفاع عن المسلك الذاتيّ، وانتقاد مسالك الإخوة الآخرين، ودعوة الإخوة الذين يقفون علىٰ جبهة واحدة، إلى المسلك الذاتي.

ما كان يفكّر به المرحوم آية الله العظمى البروجردي على الخصوص، هو إيجاد الأرضية المناسبة لبثّ معارف أهل البيت ونشرها بين الإخوة من أهل السنّة، وكان يعتقد أن هذا العمل لا يكون إلّا بإيجاد أرضية التفاهم المشترك. والنجاح الذي أحرزه المرحوم البروجردي ـ جزاه الله عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء ـ في طبع بعض كتب الفقه الشيعي في مصر من قبل المصريين أنفسهم، إنّما كان على أثر هذا التفاهم الذي انبثق، وكان ذلك أهمّ نجاح حققه علماء الشيعة.

وفي كلّ الأحوال، إنَّ تأييد أُطروحة «الوحدة الإسلامية» لا يستوجب التقصير في إعلان الحقائق. وما يجب أن يُتوقىٰ هو إثارة عواطف الطرف المخالف وعصبيته وضغائنه. أما البحث العلمي فهو يتعاطى العقل والمنطق، ولا شأن له بالعواطف والأحاسيس.

ومن حسن الحظ أن عصرنا الراهن شهد بروز كثير من الباحثين المحققين في

الوسط الشيعي، يلتزمون هذا المنهج ويتبعونه؛ على رأسهم جميعاً العلّامة الجليل آية الله السيّد عبد الحسين شرف الدين العاملي، والعلّامة الكبير آية الله الشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء، والعلّامة الجليل آية الله الشيخ عبد الحسين الأميني مؤلّف كتاب «الغدير» الشريف.

إن السيرة المهملة المنسية لإمام المتّقين عليّ (عليه السلام) علىٰ مستوى القول والعمل، كما يحكيها تاريخ حياة الإمام، هي أفضل درس يُعتَبر به في هذا المضمار.

فعليّ (عليه السلام) لم يمتنع عن إظهار حقّه والمطالبة به، والتشكّي ممّن غصبوه هذا الحق، بل كان يظهر ذلك بمنتهى الصراحة، من دون أن تكون رغبته بالوحدة الإسلامية مانعاً لذاك.

تشهد علىٰ صحّة هذا المدّعىٰ خطب كثيرة في نهج البلاغة.

وفي الوقت ذاته لم يكن بثّ هذه التظلمات وإظهارها، ليستوجب أن يخرج ـ الإمام ـ عن صفّ جماعة المسلمين في مقابل أعداء الخارج. فقد كان الإمام يشترك في الجمعة والجماعة، ويأخذ سهمه من الغنائم الحربية في ذلك الوقت، كما لم يدّخر وسعاً في إرشاد الخلفاء، وكان حين يُشاوَر يبذل الرأي ناصحاً.

حصل في حرب المسلمين للفرس، أن رغب الخليفة آنذاك [عمربن الخطاب] أن يشخص لقتالهم بنفسه ـ فلمّا استشار الإمام بذلك ـ نهاه عنه، وذكر له أنّ الجيش إذا انهزم فإنّ العدو سيظنّ أنّ المدد سيصله من المدينة، أما لو خرجت إليهم بشخصك لقالوا: هذا أصل العرب، فإذا اقتطعتموه استرحتم، فيكون ذلك أشدّ

لِكليهم عليك، وطمعهم فيك[1].

لقد كان للإمام علي هذا النهج في العمل أيضاً، فهو من جهة لم يقبل تحمّل أيٍّ مسؤولية تُناط بشخصه؛ يكلَّف بها من قبل الخلفاء، لا على مستوىٰ قيادة الجيش ولا تولّي الولايات، ولا أن يكون أميراً على الحجيج ولا غير ذلك ممّا يشابههُ، لأنَّ قبوله هذه المناصب يعني أنّه صرف النظر عن حقّه الثابت له. وبعبارة أُخرىٰ، كان هذا القبول ـ لو حصل ـ يتجاوز مستوى الانسجام والتعاون العامّ وحفظ الوحـدة الإسلامية. ولكن في الوقت الذي كان الإمام يرفض تسنّم المناصب شـخصياً، لم يكن يمنع المقرَّبين إليه وأقرباءه وأنصاره قبولها، لأنَّ قبول هؤلاء لا يُنظر إليه على أنه إمضاء للخلافة القائمة بأيّ شكل من الأشكال، بل يُدرج في سـياق التـعاون والانسجام[2].

كانت سيرة الإمام عليّ في هذا المجال دقيقة جدّاً، وهي علامة علىٰ تفانيه في سبيل الأهداف الإسلامية. فقد كان يصل ما يقطعه الآخرون ويصلح ما يفتقونه، لقد انتهز أبو سفيان الفرصة، وأراد أن يستفيد من رفض الإمام، ويحقّق ثأره من النّبيّ

---

(١) نهج البلاغة، طبعة فيض الإسلام، الخطبة (١٤٤) وقد استبدلنا الشرح بالنص، وموضع الحاجة مـن الشاهد قول الإمام أمير المؤمنين عندما استشاره عمر: ومكان القيّم بالأمر مكان النظام مـن الخَـرَز يجمعه ويضمّه، فإن انقطع النظام تفرّق الخرز وذهب ثم لم يجتمع بحذافيره أبداً... فكن قطباً واستدر الرحا بالعرب وأصْلِهم دونك نار الحرب.

إلى أن قال (عليه السلام): إنّ الأعاجم إن ينظروا إليك غداً يقولوا: هذا أصل العرب فـإذا اقـتطعتموه استرحتم، فيكون ذلك أشدَّ لكليهم عليك، وطمعهم فيك [المترجم].

(٢) ينظر شرح ابن أبي الحديد لما جاء في رسالة الإمام، رقم ٦٢، من قوله (عـليه السـلام): فأمسكت يدي حتىٰ رأيت راجعة الناس قد رجعت عن الإسلام.

عن طريق وصي النّبي، وما يتظاهر به من احترام لوصيّة النّبي. بيد أنَّ قلب عليٍّ كان أبصر من أن يُخدع بالخطِّ السفيانيّ، فدفع في صدره ونحّاه عنه مطروداً[١].

إنَّ أمثال أبي سفيان، وحي بن أخطب موجودان في كل زمان وعصر، وهاهي أصابع أمثال حي بن أخطب تتبدى في عصرنا في كثير من التيارات، وما يجب على المسلمين، ـ والشيعة على الأخصّ ومَن يتولّى عليّاً (عليه السلام) ـ هو أن يضعوا سيرة الإمام وسنّته نصب أعينهم، ولا يُخدعوا بما يبيّته أمثال أبي سفيان وحيّ بن أخطب[٢].

هذه كانت انتقادات المعارضين لطرح مثل هذه المسائل، وهذا هو ردّنا ووجهة نظرنا فيها.

والعجيب أن هناك من يمارس النقد والاعتراض، ولكن من الموقع المعارض. فهذه الجماعة تنتظر ـ عكس التيار الأوّل ـ أن يتحوّل موضوع الخلافة والإمامة إلىٰ عنصر انشغال دائم، بحيث يكون هناك حديث مستمر عن هذا الموضوع، وفي

(١) حين عرض أبو سفيان نصرة الإمام وأن يملأ الميدان خيلاً وسلاحاً ضدَّ الخلافة القائمة [المترجم].

(٢) لقد ذكر الإمام أمير المؤمنين بنفسه أكثر من مرّة ما تحمّله في سبيل الحفاظ على وحدة المسلمين والحيلولة دون فرقتهم، من ذلك قوله: «قد جرت أُمور صبرنا فيها، وفي أعيننا القذىٰ، تسليماً لأمر الله تعالىٰ فيما امتحننا به رجاء الثواب علىٰ ذلك، وكان الصبر عليها أمثل من أن يتفرّق المسلمون وتُسفك دماؤهم».

وفي خطاب آخر، قال: «وايمُ الله لولا مخافتي الفرقة بين المسلمين، وأن يعود أكثرهم إلى الكفر ويَعُورَ الدين، لكنّا قد غيّرنا ذلك ما استطعنا».

الإرشاد، ج ١، ص ٢٤٩، ٢٤٦ [المترجم].

الوقت ذاته لا يأتي هذا الحديث بأي شيءٍ جديد. والصيغة التي يتمّ بها ذلك هي أن يكتسب الحديث عن الخلافة والإمامة صبغة الشعار وتكـرار المكـررات، بـحيث تنأىٰ المسألة دائماً عن الأُسلوب التحليلي المفيد المدعم بالأدلّة.

هذا الأُسلوب يُبقي على العواطف مُلتهبة وحادّة، بيد أنّه لا يروي ظمأ العقل ولا يمنحه القوّة، وهذا هو ما يتمنّاه العـدوّ. وإلّا إذا مـا طُـرح البـحث بأُسـلوب تحليلي، فليس هناك ما يسوّغ أن يتحوّل إلى عنصر انشغال دائم.

الفصل الأوّل

معاني الإمامة ومراتبها



يدور بحثنا حول الإمامة. نعرف أنّ مسألة الإمامة تتّسم بأهميّة استثنائية في أوساطنا نحن الشيعة، لا يوازيه اهتمام فرق المسلمين الأُخرىٰ بها. والسرّ في هذا التفاوت يعود لاختلاف مفهوم الإمامة عند الشيعة عمّا هو عليه لدىٰ بـقيّة الفـرق الإسلامية.

لاشكّ أنّ هناك جهات اشتراك فيالمسألة، لكـن ثـمَّ إلى جـوارهـا جـهات اختصاص في معتقدات الشيعة حول الإمامة تسبغ عليها أهمية غير عاديّة بالنسبة إليهم.

عندما نريد نحن الشيعة ـ علىٰ سبيل المثال ـ أن نعدّ أُصول الدين انطلاقاً من رؤيتنا المذهبية، نقول إنّها: التوحيد والنبوّة والعدل والإمامة والمعاد. أي إنّنا نُدخِل الإمامة في نطاق أُصول الدين.

ومن جهتهم، يذهب أهل السُّنة للقول بشكل من أشكال الإمامة، وهم ـ في الأساس ـ لا يُنكرون الإمامة في ضرب من ضروبها، بيد أنَّ الشكل الذي يؤمنون به لا يرفعها إلى مستوىٰ أُصول الدين، بل يضعها جزءاً من الفروع.

نخلص في المحصّلة الأخيرة إلى وجود اختلاف في مسألة الإمامة. فـالسُّنّة يقولون بنوع من الإمامة، ونحنُ نعتقد بنوعٍ آخر. والسؤال الذي ينطلق عندئذ: كيف رفعت الشيعة الإمامة إلى مستوىٰ أصلٍ من أُصول الدين، في حين اعتبرها أهـل السُّنة من الفروع؟

تعود العلّة في ذلك إلى ما أوضحته قبل قليل من أنَّ مفهوم الإمامة عند الشيعة يختلف عمّا هو عليه عند أهل السنّة.

معنى الإمام

لا تنطوي كلمة الإمام في حدِّ ذاتها علىٰ مفهوم مقدّس. فالإمام هو المؤتمّ به، أي المقتدىٰ والمتَّبَع، وهو الشخص الذي يتقدّم علىٰ جماعة تتبعه، سـواء أكـان عادلاً ينهج صراطاً سويّاً، أم ضالاً يهوي نحو الباطل[1].

القرآن الكريم أطلق كـلمة الإمـام عـلى المـوْقعَين مـعاً. فـفي مكـان قـال: ﴿وجعلناهم أئمةً يهدون بأمرنا﴾[2]، وقال في مكان آخـر: ﴿أئـمةً يـدعون إلى النار﴾[3].

---

(١) في المفردات: «الإمام: المؤتمّ به إنساناً؛ كأن يقتدىٰ بقوله أو فعله، أو كتاباً أو غير ذلك، مُحِقّاً كان أو مبطلاً، وجمعه أئمة». المفردات، ص ٢٠.

وفي الصحاح: «الإمام: الذي يُقتدىٰ به، وجمعه أئمة». الصحاح، ج ٥، ص ١٨٦٥.

وفي لسان العرب: «يقال إمام القوم، معناه هو المتقدّم لهـم، ويكـون الإمـام رئـيساً؛ كـقولك: إمـام المسلمين» لسان العرب، ج ١٢، ص ٢٦. [المترجم]

(٢) الأنبياء: ٧٣.

(٣) القصص: ٤١.

وبالنسبة إلى فرعون استخدم كلمة مناظرةً لكلمة (الإمام)، عندما قال: ﴿يقدُمُ قومَهُ يوم القيامة﴾[1].

فالإمام إذن هو المقتدىٰ، ولا شأن لنا ـ في هذا البحث ـ بالإمام الضالّ، بل الذي يعنينا هو مفهوم الإمام في نفسه.

تجري الإمامة في عدّة مفاهيم، يؤمن أهل السنة ببعضها ـ وإن اختلفوا معنا بالكيفية وفي شخص الإمام ـ وينكرون بعضها من الأصل. لا أنهم يعتقدون معنا بجميع تلك المفاهيم ثم يختلفون معنا في شخص الإمام.

الإمامة التي يشتركون بالإيمان بها معنا ويختلفون فيها بالكيفية والشكل وشخص الإمام، هي التي تبرز بمعنىٰ رئاسة الاجتماع، وقد ذُكرت في كتب قدماء المتكلمين بمثل هذا التعبير، أو عُبِّر عنها بنظائر قريبة إليه.

فنصير الدين الطوسي مثلاً يعرِّف الإمامة في «التجريد» بأنّها: «رياسة عامة».

وبصدد هذه المسألة تبدو الحاجة ماسّة لذكر نقطة معيَّنة.

شؤون النبيّ الأكرم

انطلاقاً من الخصوصية التي يتحلّى بها النبيّ الأكرم في الإسلام، كانت له في زمانه بمقتضى القرآن وبحكم سيرته، شؤون متعدّدة. أي كانت له عدّة أعمال، وهو ينهض بعدد من المواقع والمسؤوليات في وقتٍ واحد.

---

(١) هود: ٩٨.

أوّل موقع من عناوين مسؤوليته (صلّى الله عليه وآله) أنّه كان نبيّاً مكرَّماً من قِبَل الله، وقد نهض عملياً بهذه المسؤولية وتصدّى لها. فمعنى كونه نبيّاً أنّه كان مبيِّناً للأحكام الإلهية وتعاليم السماء. يقول القرآن: ﴿ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾[1]، وفي مفاد الآية أنّ ما يبيّنه النبيّ من أحكام ويبلّغه من تعاليم، قد جاء به من عند الله. أي أنَّ النبيّ لا يملك في هذا الموقع إلّا أن يكون مبيِّناً لما أُوحي إليه.

ثمّ منصبٌ آخر تصدّىٰ له النبيّ الأكرم هو منصب القضاء. فقد كان قاضياً بين المسلمين.

ليس القضاء أمراً اعتباطياً من وجهة نظر الإسلام بحيث يكون بمقدور أيّ إنسان أن يتصدّىٰ له ويفصل بين المتخاصمين. إنّما القضاء في الرؤية الإسلامية هو شأن إلهي؛ لأنّه حكم بالعدل، والقاضي هو الذي يفصل ويقضي في الخصومات والاختلافات بالعدل.

وهذا المنصب فُوِّض إلى النبيّ بنصّ القرآن الكريم: ﴿فلا وربِّك لا يؤمنون حتّىٰ يُحكِّموك فيما شَجَرَ بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً ممّا قضيت ويسلّموا تسليما﴾[2]. إذ كان لرسول الله الحقُّ من عند الله في أن يقضي في اختلافات الناس ويفصل فيها.

وهذا المنصب الذ ي كان للنبي، هو منصب إلهي، وليس منصباً عاديّاً، وقد كان

---

(١) الحشر: ٧.

(٢) النساء: ٦٥.

النّبي قاضياً بالفعل مارس القضاء عملياً.

ثَمَّ منصب ثالث كان للنبيّ فعلاً، وفُوِّض ـ هو الآخر ـ إليه بنصّ القرآن، وجرت عليه سيرته العملية أيضاً، هو موقع الرئاسة العامّة.

كان النبيُّ الرئيسَ وقائد مجتمع المسلمين؛ وبتعبير آخر: سائسهم. وقد ذكروا أنَّ قوله تعالىٰ: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم﴾[1] ناظر لهذه الجهة في مسؤولية النبي (صلّى الله عليه وآله). فالآية تدلّ على أنّه رئيسكم وقائد اجتماعكم [المسلمين] فيما أمركم به.

وعندما نتحدَّث عن ثلاثة شؤون للنبيّ، فلا نعني به الجانب الشكلي ـ بمعنىٰ سوق المناصب للنبيّ من دون أساس ـ بل إنَّ ما وصل عن النبي ـ شخصية وممارسة ـ يشير ضرورة إلى ثلاثة ضروب من المسؤولية.

فمن الجهة الأُولى يكون كلام النبي وحياً إلهيّاً فحسب. وفي هذه الحال لا يكون للنبي أيّ اختيار من نفسه قطّ، إنّما عليه أن يُبلِّغ ما أُمر به من قِبَل الله، ويكون (النبي) واسطة للإبلاغ فقط، مثاله ما أُمر به من تعاليم الدين في كيفية إقامة الصلاة والصوم وغيرهما من الأحكام.

أمّا ما يقضي به بين الناس، فلا يمكن أن يكون وحياً. عندما يقع الاختلاف ـ مثلاً ـ بين اثنين، يبادر النبيُّ للحكم بينهما وفق الموازين الإسلامية، فيقضي لأحدهما بالحق. وفي هذه الحال لا يهبط جبرائيل إلى النبيّ لَيوحي بأنّ الحق لهذا

---

(١) النساء: ٥٩.

الطرف أو ذاك. يُستثنىٰ من ذلك الحالات التي يتدخّل فيها الوحي لخصوصية فيها.

القاعدة العامّة التي ترمي بظلالها علىٰ هذا الصعيد، أنّ قضاء النّبي يتمّ علـى أساس الظاهر، تماماً كما يقضي الآخرون، بفارق أنَّ ما يقضي به النّبي يأتي على أحسن شكل وأفضله.

وقد ذكر النبيّ نفسه أنّه أُمر أن يحكم على أساس الظواهر وبمقتضاها، أي أن يكون في القضية مدَّعٍ ومنكر، فيأتي المدَّعي بشاهدين عادلين يشهدان علىٰ صحّة دعواه، ثم يحكم النبي على أساس الأدلة الظاهرة، فيكون الحكم في القضية معبِّراً عن حكم النبي لا عن وحي أُوحي إليه فيها.

أمّا على مستوى الشأن الثالث، فإنَّ النبيَّ يمارس عمله انطلاقاً من كونه قائداً للمجتمع. فإذا أمر بشيء من هذا الموقع، كان (هذا الأمر النبويّ) غير الوحي الذي يبلغه عن الله. والله (سبحانه) هو الذي منحه هذا الموقع في القيادة وأوكل إليه هذا الحق.

دأب النبي في ممارسة صلاحيات هذا الموقع بحكم كونه قائداً، ولهـذا كـانَ يشاور ـ أصحابه ـ أحياناً. عندما نعود إلى غزوة بدر وأُحد ومواطن أُخرىٰ كثيرة، نرىٰ أنَّ النبي الأكرم كان يشاور أصحابه، ولا يمكن التشاور في حكم الله. فـهل وجدتم النبيَّ يشاور أصحابه ـ ولو مرَّة ـ في حكم صلاة المغرب مثلاً؟ بل الأكثر من ذلك أننا نراه إذا حدّثه أصحابه عن مسائل تبرز في هذا الخط ـ التبليغ عن الله ـ يجيب أنّ الأمر ليس إليه، بل هو من عند الله. ولا يمكن أن يكون غير ذلك.

أمّا في المسائل التي ترتبط بقيادة المجتمع وإدراته، فقد كان النبي يبادر أحياناً

لمشورة أصحابه وطلَب رأيهم.

نخلص ممّا مرَّ إلى أنَّ النبيَّ الأكرم إذا أَمر في هذه الدائرة ـ قيادة المجتمع ـ بشيء، فإنَّ ذلك يدخل في نطاق الصلاحيات التي منحها الله إيّاه. وإذا رأينا أنَّ الوحي تدخّل في قضية خاصة من هذا القبيل [تنفيذية وإدارية تقع في صلاحيات القيادة] فإنَّ لهذا التدخل طابعاً استثنائياً لا يكتسب عنوان القاعدة العامّة؛ بحيث يعني أنّ جميع ما ينهض به النبي في ممارسة تفاصيل عمله التنفيذي ومسؤوليته الإدارية كرئيس للمجتمع وقائد له، يصدر عن الوحي، وأنّ الوحي هو الذي أمره بفعل هذا وترك ذاك، وبالشكل الذي ينتهي إلى أن يكون النبي في هذه الدائرة أيضاً مبلِّغاً للوحي لا غير.

يتبيَّن ممّا مضى أن للنبيّ الأكرم ـ جزماً ـ هذه الشؤون والمواقع والعناوين المتعدِّدة جميعاً، وفي وقت واحد.

الإمامة بمعنى قيادة المجتمع

الإمامة في المعنى الأوّل الذي عرضتُ له، هي الرئاسة العامّة. فواحدة من المواقع التي يتركها النبي شاغرة بعد مغادرته الدنيا هي قيادة المجتمع. فالمجتمع يحتاج إلى قائد، ولا يشكّ أحد في ضرورة هذه الحاجة. والسؤال: مَن هو قائد المجتمع بعد النبي؟

يتّفق الفريقان (الشيعة والسنّة) على أصل هذه المسألة، فكما أنّ الشيعي يعتقد

بضرورة وجود قيادة عليا للمجتمع، فكذلك السنّي يعتقد بها.

من هذا المنطلق اكتسبت مسألة الخلافة الشكل [التاريخي والكلامي] الذي طُرحت به. فالشيعة تقول أنَّ النبي (صلّى الله عليه وآله) عيَّن بنفسه القائد من بعده، وأعلن أنَّ زمام أُمور المسلمين يجب أن يكون بيد علي (عليه السلام)، في حين قاد أهلَ السنّة اختلافُهم المنطقي إلى عدم قبول هذه الصيغة، أو على الأقل عدم قبول الشكل الذي تُؤمن به الشيعة لقضية الخلافة، وذهبوا للقول أنَّ النبي لم يُعيِّن من بعده شخصاً بعينه، بل تقع على المسلمين وظيفة انتخاب القائد الذي يخلف النبي.

يتّضح من هذا السياق أنَّ أهل السنّة يقبلون أصل الإمامة أيضاً [في هذا المعنى: القيادة] ويعتقدون بضرورة أن يكون للمسلمين إمام، ولكن بالصيغة المذكورة قبل قليل، في حين تختلف الشيعة معهم، وتعتقد بالإمامة بصيغة التعيين، وهي تؤمن أنَّ النبي الأكرم هو الذي عيَّن الإمام من بعده بوحي أوحاه الله إليه.

لو اقتصرت الإمامة علىٰ هذه الحدود؛ أي لو لم يتجاوز منطوق المسألة دائرة القيادة السياسية للمسلمين بعد النبي، لكنّا نحن الشيعة ـ إنصافاً ـ قد عددناها جزءاً من الفروع ولم نرفعها إلى مستوىٰ أُصول الدين، ولقلنا أنّها مسألة فرعية كالصلاة مثلاً. بيدَ أنَّ الشيعة التي تعتقد بالإمامة لا تكتفي بهذا الحد، من أنَّ عليّاً (عليه السلام) هو أحد أصحاب النبيّ (صلّى الله عليه وآله)، وأنّه أفضل وأعلم وأتقىٰ وأجدر من أبي بكر وعمر وعثمان ومئات الصحابة الآخرين حتّىٰ سلمان وأبي ذر، وأنَّ النبي عيّنه للخلافة من بعده.

كلا، لا تقف الشيعة عند هذ ا الحدّ، بل تتجاوزه إلى تخوم مسألتين أُخريين لا يقول بهما أهل السنّة مطلقاً إزاء أيّ أحد، لا أنهم يعتقدون بهما ويصرفونهما عن عليّ (عليه السلام).

إحدىٰ هاتين المسألتين هي الإمامة بمعنى المرجعية الدينية.

الإمامة بمعنى المرجعية الدينية

ذكرنا أنّ النبي كان مبلّغاً للوحي، وكان الناس يرجعون إليه في سؤالهم عن تفاصيل الإسلام وما لم يرد ذكره في القرآن. والسؤال هنا: هل يساوي ما جاء في القرآن وما بلّغه النبي لعموم الناس، جميعَ ما كان الإسلام يريد بيانه من أحكام وأوامر ومعارف؟ أم أنَّ الزمان لم يسمح بالضرورة، أن يكون ما بلّغه النبي لعامّة الناس مساوياً لجميع أحكام الإسلام؟

كان علي (عليه السلام) هو وصي النبيّ (صلّى الله عليه وآله) وقد علّمه الإسلام كمّاً وكيفاً، ولقّنه ما هو موجود وما ينبغي أن يكون، أو زقّه ـ على الأقلّ ـ كلّيات الاسلام، وربّاه في كنف تعليمه، بحيث تحوّل إلى عالم استثنائي يتميَّز علىٰ جميع أصحابه، بل غدا مثله (صلّى الله عليه وآله) لا يخطئ في قول ولا يشتبه في كلام، وما من شيء لله إلّا وهو يعرفه.

ثمّ عرّفه (صلّى الله عليه وآله) للأُمّة، وأمر الناس بالرجوع في مسائل دينهم من بعده، إلى وصيّه وأوصيائه.

الإمامة في هذا المعنىٰ، هي في الواقع نوع من التخصص في الإسلام والبصيرة فيه. بيد أنّه تخصص أرفع كثيراً من تخصص المجتهد. هو تخصص من لدن الله. والأئمة من هذا المنطلق هم أشخاص متخصصون في الإسلام، بيدَ أنَّ تخصصهم ومعرفتهم في الإسلام لم تكن انطلاقاً من عقلهم واعتماداً علىٰ فكرهم؛ لأن معرفة مثل هذه واختصاصاً من هذا القبيل يداخله الخطأ بالضرورة. بل إن الأئمة أخذوا علوم الإسلام من النبيّ (صلّى الله عليه وآله) بطريق غيبي نجهله.

لقد تحوّلت المعرفة من النبي (صلّى الله عليه وآله) إلى علي (عليه السلام)، ومنه بلغت الأئمّة من بعده. وفي جميع أدوار الأئمة، كان هناك علم إسلامي معصوم لا يخطئ، يتحوّل من إمام إلى الذي يليه.

أمّا أهل السنّة فلا يقولون بمثل هذا المقام لأيّ شخص. ومن ثم لا يعتقدون في هذه المرتبة من الإمامة بوجود الإمام، لا أنّهم يعتقدون بها وينفونها عن عليٍّ (عليه السلام) ويصرفونها إلى أبي بكر.

هم لا يعتقدون بهذه المنزلة ـ العلم المعصوم ـ لا لأبي بكر ولا لعمر ولا لعثمان، ولا لأي واحدٍ من الصحابة بشكل عامّ. لذلك تراهم ينقلون في كتبهم آلاف الأخطاء في المسائل الدينية عن أبي بكر وعمر، في حين تعتقد الشيعة بعصمة أئمتهم عن الخطأ، ومن المحال ـ عندهم ـ أن يُقرّوا للإمام بخطأ.

من بين ما يذكره أهل السنّة في كتبهم أن أبا بكر قال في موطنٍ من المواطن

بعد خطأ صدر منه: إنَّ لي شيطاناً يعتريني[1]. وإنّ عمر أخطأ في موطنٍ وقال فيه: حتّى النساء أعلم من عمر[2].

وممّا ذكروه أنَّ أهل أبي بكر بكوا عليه وناحوا بعد وفاته، وكان من بين من ناح عائشة ابنته وزوج النبي. وعندما ارتفع صوت البكاء والنوح من دار أبي بكر

---

(١) ونصّ كلام أبي بكر فيما نقله عنه المؤرّخون، أنّه قال: «إنّ لي شيطاناً يعتريني، فإن استقمت فأعينوني وإن زغت فقوّموني». الصواعق، ص٧؛ الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٢؛ شرح نهج البلاغة، ج ٢، ص٨. وفي المصدر الأخير أنه سبق كلامه هذا بقوله: «أيّها الناس إنّي وُلِّيتُكم وَلسْت بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوّموني، إنّ لي شيطاناً يعتريني...» [المترجم].

(٢) يعني حوار المرأة معه في الواقعة المعروفة في المنع عن المغالاة بصداق النساء. وفي ذلك يكتب الزمخشري في (الكشّاف): «وعن عمر أنّه قام خطيباً، فقال: أيّها الناس لا تغالوا بصُدُق النساء، فلو كانت مكرمة في الدنيا أو تقوى عند الله لكان أولاكم بها رسول الله (صلّى الله عليه وآله) ما أصدق امرأة من نسائه أكثر من اثنتي عشر أُوقية.

فقامت إليه امرأة فقالت: يا أمير المؤمنين، لِمَ تمنعنا حقّاً جعله الله لنا، والله يقول: ﴿وآتيتم إحداهن قنطاراً﴾؟ فقال عمر: كل أحد أعلم من عمر» الكشاف، ج ١، ص ٥١٤.

أمّا ابن أبي الحديد، فقد كتب: وقال مرّة ـ يعني عمر ـ: «لا يبلغني أن امرأة تجاوز صداقها صداق النبيّ (صلّى الله عليه وآله) إلّا ارتجعت ذلك منها» فقالت له امرأة: ما جعل الله ذلك لك، إنّه تعالى قال: ﴿وآتيتم إحداهنّ قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً أتأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً﴾. فقال: «كلُّ الناس أفقه من عمر حتّى ربّات الحجال، ألا تعجبون من إمامٍ أخطأ ومن امرأة أصابت، فاضلتْ إمامكم ففضّلته»

شرح النهج، ج ٢، ص ١١٣.

والواقع أنّ الخليفة كان كثيراً ما يعبّر عن هذا المعنىٰ، حصل ذلك في مواطن مختلفة، منها انّه مرَّ يوماً بشابٍ من شبّان الأنصار، وهو ظمآن فاستسقاه، فجدح له ماء بعسل، فلم يشربه، وقال: إنّ الله يقول: ﴿أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا﴾، فقال له الفتى: يا أمير المؤمنين، إنّها ليست لك ولا لأحدٍ من أهل القبلة، اقرأ ما قبلها: ﴿ويوم يُعرَضُ الذين كفروا على النار أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا﴾ فقال عمر: كلُّ النّاس أفقه من عمر.

شرح النهج، ج ٣، ص ٩٦ [المترجم].

وتناهى إلى عمر، بعث مَن ينهاهن عن ذلك. ثم بعث ثانية وهدَّد بتأديب النائحات بضربهن بالعصا. عندئذ أرسلت عائشة إليه ليدخل الدار. وعندما قدم عليها سألته عن الأمر، فذكر أنّه سمع من النبي قوله: «إنَّ الميّت يعذَّب ببكاء أهله عليه»، فذكرت عائشة لعمر أن للحديث قصّة أُخرىٰ، وأنّه علىٰ خطأ. ذلك أن يهودياً مات فأخذ أهله يبكون عليه، فذكر النبي أنّه يعذَّب وأهله يبكون، ولم يقل إنّه يعذَّب بسبب بكاء أهله عليه. فلا علاقة إذن بين القضيتين(١).

ثم إذا كان البكاء على الميّت حراماً، فنحن ـ الذين نبكي ـ نجترح الحرام، فما ذنب الميّت حتّىٰ يُعذَّب بجريرة من يبكي عليه، وهو بريء؟

بعد أن أصغىٰ عمر إلى عائشة عجب من الأمر، وذكر أنّه لولا النساء لهلك عمر.

وذكر أهل السنّة أيضاً أن عمر قال في سبعين موطناً (كناية عن كثرة المواطن،

(١) ذكر الفاضل النووي في شرحه صحيح مسلم، أنَّ روايات تعذيب الميّت ببكاء الحي عليه تنتهي بجميع صيغها إلى عمر بن الخطاب وابنه عبد الله، وقد أنكرت السيّدة عائشة عليهما ونسبتهما إلى النسيان والاشتباه محتجّة بقول الله تعالىٰ: ﴿ولا تزر وازرة وزر أُخرىٰ﴾.
وبشأن نهي عمر عائشة وأهل أبي بكر من البكاء عليه، يذكر الطبري أنَّ السيّدة عائشة أقامت على أبيها النوح، حيث يقول: «لما توفي أبو بكر رحمه الله أقامت عليه عائشة النوح، فأقبل عمر بن الخطاب حتّى قام ببابها فناهاهنّ عن البكاء على أبي بكر فأبين أن ينتهين، فقال عمر لهشام بن الوليد: ادخل فأخرج إليّ ابنة أبي قحافة أُخت أبي بكر، فقالت عائشة لهشام حين سمعت ذ لك من عمر: إنّي أُحرّج عليك بيتي. فقال عمر لهشام: ادخل فقد أذنتُ لك. فدخل هشام فأخرج أُم فروة أُخت أبي بكر إلى عمر، فعلاها الدرّة فضربها ضربات، فتفرّق النُوَّح حين سمعوا ذ لك» الطبري ج ٢، ص ٦١٤، منشورات مؤسسة الأعلمي [المترجم].

وقد كانت كثيرة بالفعل): «لولا علي لهلك عمر». فقد كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يصحّح له أخطاءه، وكانَ عمر يقرّ بها.

أهل السنّة إذن لا يعتقدون بهذه المرتبة من الإمامة.

وتعود ماهية البحث في هذا الموضوع إلى المعنى الذي يجزم بأنّ الوحي كان للنبي الأكرم وحده.

ونحن لا نقول بأنَّ الأئمّة (عليهم السلام) يوحى إليهم، إذ لم يوصل الإسلام إلى البشر أحد سوى النبي فقط، وكل ما كان يجب أن يعرف من الاسلام، أخبر به الله نبيّه (صلّى الله عليه وآله). وليست القضية أن جزءاً من تعاليم الإسلام لم يُبلَّغْ به النبي، إنّما السؤال: هل بقي شيءٌ من أحكام الإسلام لم يبلِّغْه النبي عامّة الناس؟

يعتقد أهل السنّة أن أحكام الإسلام، هي فقط تلك التي بلَّغها النبيّ لأصحابه.

والذي حصل بعد ذلك هو بروز العجز في المسائل التي ظهرت ولم يُرْوَ فيها شيءٌ عن الصحابة. فمن هذا الموقع بالذات أطلّت مسألة القياس، وما ذهبوا إليه من استكمال تلك الفراغات وملئها بقانون القياس، حتىٰ قال الإمام أمير المؤمنين في ذلك: «أم أنزل الله سبحانه ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه» كما في نهج البلاغة.

أما ما تعتقد به الشيعة وتقول به، هو أنّ الله لم يُنزل ديناً ناقصاً إلى نبيّه، وبدوره لم ينقص النبي شيئاً ممّا تبلّغه من السماء، في بيانه للناس، بل بلَّغه النبي كاملاً. ولكن الصيغة الكاملة للأحكام التي بلَّغها النبي لم تكن تساوي ما كان قاله لعامّة

الناس، ومن ثم فإنَّ ما كان بلغ عامة الناس لم يكن يعبِّر عن الصيغة الكاملة للأحكام التي أُوحيت إليه من عند الله، بل اختصَّ بصيغة الأحكام الكاملة التي جاءت من عند الله، تلميذه الخاصّ [علي بن أبي طالب] وقد أمره أن يبيِّنها للناس. (ثمَّ الكثير من الأحكام لم تظهر موضوعاتها في عصر النبي أصلاً، وإنّما سُئِلَ عنها بعد ذلك).

من هذا الموقع تُطلّ مسألة العصمة؛ إذ تذهب الشيعة للقول: مادام لا يمكن أن ينفذ الخطأ إلى قول النبي عمداً أو سهواً، ولا يجوز عليه الاشتباه، فكذلك الحال بالنسبة لتلميذه الخاصّ، إذ لا يمكن له أن يخطئ أو يشتبه. فكما أن النبي مسدَّد بشكل من الأشكال بالتسديد الإلهي، كذلك يكون تلميذه الخاص هذا مسدّداً بالتسديد الإلهي أيضاً.

هذه كانت مرتبة أُخرىٰ من الإمامة.

الإمامة بمعنى الولاية

للإمامة درجة ومرتبة ثالثة، هي ذروة مفهوم الإمامة. وكتب الشيعة مليئة بهذا المفهوم للإمامة، الذي يُعَدّ وجهاً مشتركاً بين التشيّع والتصوّف.

وعندما نقول إنّ هذه المرتبة من الإمامة تعبّر عن مفهوم مشترك، لا ينبغي أن يُساء الفهم، إذ يمكن ـ لكم ـ أن تواجهوا في هذا المضمار كلام المستشرقين الذين يطرحون المسألة كذلك.

المسألة التي تعكسها هذه المرتبة من الإمامة عُرِضَ لها في أوساط العرفاء بصورة مكثفة، كما عرفها التشيّع منذ صدر الإسلام. ومازلت أذكر أنَّ هنري كوربان سأل العلّامة الطباطبائي في حوارٍ له معه قبل عشر سنوات، فيما إذا كان الشيعة قد أخذوا هذا المفهوم من المتصوّفة، أم أخذه المتصوّفة من الشيعة؟ كان يريد أن يقول أنّ أحد الطرفين أخذ من الآخر. وعندئذ ذكر له العلّامة الطباطبائي أن المتصوّفة هم الذين أخذوا من الشيعة، لأنّه كان متداولاً في أوساط الشيعة في وقتٍ لم يكن قد تبلور فيه التصوّف، ولم تكن قد شاعت في أوساطه مثل هذه المسائل، ثم نفذ بعد ذلك وبرز في أوساطهم.

نستنتج ممّا مرَّ، أنّه إذا كان ـ ولابدّ أن يكون ـ أحدهما قد أخذ من الآخر، فإنَّ المتصوّفة هم الذين أخذوا من الشيعة.

المفهوم الذي نعنيه في هذا المجال يتمثّل بمسألة الإنسان الكامل، أو بتعبير آخر «حجّة العصر».

لقد ارتكز منحى العرفاء والمتصوّفة علىٰ مسألة الإنسان الكامل كثيراً. فمولوي يقول: «إنّ لكلِّ عصر وليّاً قائماً»، وإنَّ في كل عهد إنساناً كاملاً، يكون حاملاً للمعنوية الإنسانية العامّة، ولا يخلو زمان أبداً من الوليّ الكامل الذي يعبَّر عنه أحياناً بالقطب.

يعتقد هؤلاء أنَّ للولي الكامل الذي ينطوي علىٰ [صفات] الإنسانية بشكل تامّ وكامل، مقاماتٍ بعيدة كل البعد عن أذهاننا. من بين المقامات التي تذكر له، تسلّطه على الضمائر، أي القلوب، انطلاقاً من كونه روحاً كلّية يحيط بجميع الأرواح. وفي

هذا المجال يشير مولوي إلى قصّة إبراهيم الأدهم، وهي قصّة أُسطورية. وقد توسّل مولوي بذكر الأساطير للتعبير عن أفكاره.

لم يكن هدف مولوي أن ينقل وقائع التاريخ، بل هو ينقل الأُسطورة ليعبِّر من خلالها عن فكرته. وفي سياق ذلك يذكر أن إبراهيم الأدهم مرَّ إلى جوار بحر، فرمىٰ فيه إبرة، ثم طلب الإبرة فأطلّت الأسماك برؤوسها علىٰ سطح البحر وفي فم كلّ واحدة منها إبرة.

ومسألة الولاية تطرح عادة في الاعتقاد الشيعي بهذا المعنىٰ نفسه، ولكن علىٰ نحوٍ مكثّف جدّاً. فهي تُطرح بمعنى ـ أن يكون الولي ـ حجّة الزمان، بحيث لا يكون ثمة زمان خالٍ من الحجّة أبداً «ولولا الحجّة لساخت الأرض بأهلها». ومؤداه أنَّ الأرض لم تخْلُ ولن تخلو من الإنسان الكامل أبداً. ويعتقد الشيعة أنَّ هذا الإنسان الكامل ينطوي علىٰ مقامات ودرجات كثيرة. ونحن في أغلب التحيات والزيارات التي نقرأها، نقرّ بمثل هذه الولاية ونعترف بهذه الإمامة؛ أي أننا نعتقد أنَّ للإمام مثل هذه الروح الكليّة.

نحن نقول في الزيارة التي نقرأها جميعاً باستمرار، وهي جزء من أُصول التشيّع: «أشهد أنّك تشهد مقامي وتسمع كلامي وتردّ سلامي». نحن نخاطبه بهذا الكلام وهو ميّت، ولا فرق بالنسبة لنا ـ في تحلّيه بهذا المقام ـ بين حياته ومماته. وهذا لا يعني أنّه لم يكن كذلك في حياته، وأنّها من مختصاته بعد مماته.

فأقول ـ مثلاً ـ: «السلام عليك يا علي بن موسى الرضا» ثم أشهد له وأعترف أنّه يسمع كلامي، ويردّ سلامي.

أمّا أهل السنّة ـ من غير الوهابيين ـ فلا يعتقدون بمثل هذا المقام إلّا للرسول الأكرم فقط، ولا يقولون بمثل هذا العلوّ والإحاطة الروحية في الدّنيا، إلّا للنبي وحده. أمّا نحن الشيعة فتعدّ هذه العقيدة من أُصول مذهبنا، نعتقد بها على الدوام.

يتّضح ممّا مرَّ أنَّ الإمامة علىٰ ثلاث درجات، إذا لم نفكك فيما بينها، سنقع في إشكالات أثناء ممارسة الاستدلال في هذا المجال.

ويترتب عليها أنَّ للتشيّع ثلاث مراتب أيضاً. فبعض الشيعة يعتقد بالإمامة بمعنى كونها قيادة اجتماعية فقط. هؤلاء يقولون أنَّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله) عيّن عليّاً (عليه السلام) قائداً من بعده، وأنَّ أبا بكر وعمر وعثمان تقدّموا لهذا الموقع من عند أنفسهم ـ خلافاً لمراد النبي ـ. هؤلاء شيعة بهذا المقدار، أمّا في المسألتين الأُخريين، فهم إمّا لا يعتقدون بهما أو يسكتون عنهما.

البعض الآخر يعتقد بالمرتبة الثانية للإمامة ويقول بهذا، بيدَ أنّه لا يصل إلى الثالثة. وممّا يُقال بهذا الشأن أنَّ المرحوم السيِّد محمّد باقر درچئي أُستاذ السيّد البروجردي في إصفهان، كان ينكر المرتبة الثالثة، فقد كان يعتقد بالإمامة إلى مرتبتها الثانية ولم يتجاوزها إلى ما بعدها.

أمّا أكثرية الشيعة وعلماؤهم فقد كانوا يعتقدون بالمرحلة الثالثة أيضاً.

إذا أردنا أن ندخل في بحث الإمامة فعلينا أن نفعل ذلك انطلاقاً من ثلاث مراحل، هي: الإمامة في القرآن، الإمامة في السنّة، وبحث الإمامة بحسب العقل.

في المرحلة الأُولىٰ يجب علينا أن نبحث فيما إذا كان لآيات القرآن في باب

الإمامة دلالة على الإمامة التي تقول بها الشيعة أم لا؟ وإذا كان لها دلالة على الأمر فهل تعني بالإمامة بمعنىٰ كونها قيادة سياسية واجتماعية فقط، أم أنّها تمتدّ لتشمل الإمامة في معنىٰ كونها مرجعية دينية؛ بل وكونها ولاية معنوية أيضاً.

عندما ننتهي من بحث الإمامة في القرآن ننتقل لبحثها في سنّة النبيّ (صلّى الله عليه وآله) لنلمس ما جاء بشأنها، ثم ننتقل بعدئذ لتحليلها في ضوء النظر العقلي، كي نرىٰ حكم العقل وماذا يقبل من مراحلها الثلاث. فهل تراه يحكم لصالح أهل السنّة في المرتبة التي تكون فيها قيادة اجتماعية، فيرشد إلى أن خليفة النبيّ (صلّىالله عليه وآله) يجب أن يُنتخب بالشورىٰ من قبل المجتمع، أم تراه يحكم بوجوب أن يعيّن النبي بنفسه خليفته من بعده؟

ثم نتابع العقل بشأن ما يحكم به في المسألتين الأُخريين.

حديث في باب الإمامة

قبل أن نتوفّر علىٰ ذكر آيات القرآن حول الإمامة، أنقل إليكم حديثاً معروفاً يرويه الشيعة والسنّة معاً. وحين تتّفق كلمة الفريقين ـ في العادة ـ علىٰ رواية حديث، فلا يجوز النظر لذلك كشيء هامشيّ صغير، لأن اتّفاق الشيعة والسنّة علىٰ روايته بطريقين، هو تقريباً علامة علىٰ صدوره القطعي من النبي الأكرم أو من الإمام.

هناك فرق بين عبائر الحديث في رواية الفريقين، بيدَ أنَّ مضمونه واحد ـ تقريباً ـ بين الاثنين. فنحن الشيعة نرويه ـ على الأغلب ـ بهذه الصيغة: «مَن مات

ولم يعرف إمام زمانه مات ميتةً جاهلية»[1]. وكـلمات الحـديث تـتّسم بـالكثافة والشدّة الشديدة [في المؤدّى والدلالة] لأنَّ الناس في الجاهلية كانوا مشركين، ولم تكن لهم عقيدة في التوحيد والنبوّة.

ورد الحديث كثيراً في كتب الشيعة، وهو يتّسق مع أُصـولهم ويـتطابق مـعها تماماً. فالحديث ورد في «الكافي» أهمّ كتب الحديث عند الشيعة.

بيدَ أنَّ المهم هو توفّر كتب أهل السنّة عليه، فقد نقلتْه كتبهم الحديثية بصيغة: «من مات بغير إمام مات ميتة جاهلية»[2]، كما ورد بصيغة أُخرىٰ، هي: «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتةً جاهلية»[3]، ورووه كثيراً بالصيغة التي يرويها الشيعة أيضاً، كما روي عنهم بصيغة «مَن مات ولا إمام له مات ميتةً جاهلية».

لقد وردت عبارات الحديث بصيغة مكثّفة تدلّل على الاهتمام الكبير الذي كان يوليه النبي الأكرم لمسألة الإمامة.

لقد انطلق من يعتقد في معنى الإمامة أنها قيادة اجتماعية فقط، من تأكيد النبي الأكرم مسألة القيادة بهذا النحو، حيث رفعها إلى مستوى تكون الأُمّة التي تفتقد إلى القائد والإمام، أُمّة تموت علىٰ شرعة الجاهلية ونهجها؛ وذلك لأنَّ للتفسير الصحيح لأحكام الإسلام والتنفيذ السليم لها وثيق الصـلة بـصحّة خـط القـيادة وبـارتباط المجتمع ارتباطاً وثيقاً بالقائد.

---

(١) دلائل الصدوق، ص٦، ١٣.

(٢) مسند أحمد.

(٣) صحيح مسلم، ج٣، ص١٤٧٨. [المترجم]

فليس الإسلام ديناً فردياً؛ ليصحّ للإنسان الاجتزاء فيه بقوله: أعتقد بالله وبالنبي ولا شأن لي بالبقية. كلّا، بل يجب عليك بالإضافة إلى إيمانك بالله وبالرسول، أن تبحث بالضرورة عن القائد في هذا الزمن وتعرفه، كي تمارس نشاطك ـ حتماً ـ في إطار قيادته.

أما من يحمل الإمامة كمرجعية دينية، فتراه ينطلق من معنىٰ هذا الحديث في تأكيد أنّ من يريد أن يلتزم بالدين، يجب عليه أيضاً أن يعرف الشخص الذي تنتهي إليه مرجعية هذا الدين، فيعرف من أين يأخذ دينه. أما أن يؤمن الإنسان بالدين، ويستقيه من مصدر يُضادّ هذا الدين، فذاك ـ بلا ريب ـ عين الجاهلية.

نصل الآن إلى من يسمو بالإمامة إلى مستوىٰ كونها ولاية معنوية، إذ نراه يقدّم مدلول الحديث بقراءةٍ مؤدّاها أنَّ هذا الحديث يريد أن يقول بأنَّ الإنسان الذي لا يتّجه نحو وليٍّ كامل، يكون كمن مات في الجاهلية.

لقد تناولتُ هذا الحديث أوّلاً لتواتره، وقد كان هدفي أن يبقىٰ في أذهانكم إلى أن نعود للبحث فيه مجدداً.

أما الآن فننتقل إلى آيات القرآن الكريم.

الإمامة في القرآن

ثمة في القرآن عدّة آيات استدلّ بها الشيعة في باب الإمامة، من بينها آية ﴿إنّما وليّكم الله﴾. والحاصل في هذه الآيات جميعاً أن فيها روايات من أهل السنّة

تؤيّد ما يذهب إليه الشيعة وتؤكده.

أمامنا في القرآن آية نصُّها: ﴿إنّما وليّكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾[1]. و «إنّما» في الآية تفيد التخصيص لكونها أداة حصر، والمعنى الأصلي (للوليّ) هو: الأَوْلىٰ بالتصرّف، الأحقُّ بالقيمومة والأمر. فالولاية ـ في الآية ـ إذَنْ: التصرّف والقيام بالأمر.

أي إنّ وليّكم الذي يقوم بأمركم هو الله ـ فقط ـ ورسول الله، والمؤمنون الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون.

عندما نعود إلى أحكام الإسلام لا نجد فيها ما يدلّ علىٰ وجوب أن يأتي المسلم الزكاة وهو راكع، حتّىٰ نقول أنَّ هذا الحكم عامّ يشمل الجميع ولا يفيد الحصر والتخصيص. وهذا يعني أنّ الآية تشير إلى واقعة حدثت في الخارج مرّة واحدة، وقد اتّفق الشيعة والسنّة علىٰ نقلها.

وملخّص الواقعة: أنَّ سائلاً دخل المسجد وعليٌّ (عليه السلام) يصلّي، فأومأ إليه الإمام بإصبعه، وكان يتختّم فيها، فأقبل السائل حتّىٰ أخذ الخاتم من خنصره وانصرف. لم ينتظر الإمام علي حتّىٰ يتمّ صلاته، بل عجّل بإعطاء الخاتم، حين أشار به إلى السائل بما أفهمه بأخذه والإفادة من ثمنه.

ليس ثمة من يختلف من الشيعة والسنّة في أنَّ عليّاً (عليه السلام) أعطىٰ خاتمه وهو في ا لصلاة، وأنَّ الآية نزلت بشأنه. كما نعرف أن ليس في أحكام

---

(١) المائدة: ٥٥.

الإسلام ما يدلّ على وجوب الإنفاق في حال الركوع أو استحبابه، ليصحّ أن يقال أن بعضهم ـ غير من خصّته الآية وهو الإمام علي ـ عمل بهذا الحكم.

فالآية تشير إذن في قوله ﴿ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾ إلى من فعل ذلك في تلك الواقعة المعروفة، أي فيها إشارة وكناية. أما بشأن التعبير عن الواحد بلفظ الجمع، فقد تكرّر ذلك في القرآن، إذ يعبّر بـ«يقولون» مع أنَّ القائل واحد *.

يتّضح ممّا مرَّ أنّ الآية عيّنت عليّاً (عليه السلام) وليّاً للأُمّة [الولاية بمعنى التصرّف والحكم والأمر والنهي].

ثمَّ في الآية بحوث كثيرة تتجاوز ما أشرنا إليه، سنعود للحديث عنها في الجلسات القادمة.

من الآيات الأُخرىٰ ما نزل بشأن واقعة الغدير. وقضية الغدير في نفسها هي جزء من السنّة، يجب علينا أن نبحثها فيما بعد [في باب الإمامة في السنّة النبويّة]. لذلك نأخذ من الواقعة ما نزل بشأنها من آيات في سورة المائدة، منها قوله تعالىٰ: ﴿يا أيّها الرسول بلّغ ما أُنزل إليك من ربّك وإن لم تفعل فما بلّغت رسالته﴾[1].

* قد يعبّر عن الواحد بلفظ الجمع إذا كان معظّماً عالي الذكر، قال تعالىٰ: «إنّا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون»، وقال: «ربّ ارجعون» وقال: «ولو شئنا لآتينا كلَّ نفس هداها».
وقال: أفيضوا من حيث أفاض الناس» والمراد رسول الله (صلّى الله عليه وآله)، وثمّ نظائر لذلك كثيرة.
فإذا ثبت استعمال ذلك، كان قوله: «الذين يقيمون الصلاة» محمولاً على الواحد.
ينظر: التبيان في تفسير القرآن، الشيخ الطوسي، طبعة مكتبة الاعلام الإسلامي، ج ٣، ص ٥٦٢ـ ٥٦٣ [المترجم].

(١) المائدة: ٦٧.

تنطوي الآية على لغة شديدة بلغ من شدّتها أنَّ مضمونها يعكس بصورة عامّة فحوى الحديث: «مَن مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»، وإنّها تقول للنبي إنّه إن لم يبلِّغ الأمر الذي أُنزل إليه، فما بلّغ الرسالة قطّ.

تتّفق كلمة الشيعة والسنّة على أنَّ سورة المائدة هي آخر سورة نـزلت عـلى النبي، وأنَّ هذه الآيات هي آخر ما نزل عليه (صلّى الله عليه وآله) حيث كان قد انتهى من تبليغ الأحكام التي نزلت عليه طوال (١٣) عاماً أمضاها في مكّة، وعشر سنوات أمضاها في المدينة، وعندئذ يكون ما نزل إليه في عداد آخر تعاليم الإسلام وأوامره.

والآن يطلق الشيعة هذا السؤال: ماهو الأمر الذي نزل إلى النبي في عداد آخر ما نزل إليه، بحيث بلغ من أهميته أنَّ النبي لو توانىٰ عن تبليغه وامتنع عنه، لكأنه لم يبلّغ أي شيء ممّا نزل إليه طوال سنوات البعثة؟

ليس بوسعكم أن تؤشروا علىٰ موضوع يرتبط بأواخر عـمر النـبي، تـوازي أهميته أهمية الرسالة نفسها، بحيث إن تخلَّف عن تبليغه، يكون وكأنّه ما بلّغ من الرسالة شيئاً.

أمّا نحن ـ الشيعة ـ فبوسعنا أن نقول إنَّ هذا الموضوع هو مسألة الإمامة، فلولا الإمامة يغدو كل شيء وكأنّه لم يكن، أي لا يبقى نسيج الإسلام مـتماسكاً، بـل يتهاوى ويتمزّق.

ثم إنَّ الشيعة تستدلّ بروايات أهل السنّة وكلماتهم على أنَّ الآية نـزلت فـي غدير خم.

والآية الكريمة من سورة المائدة: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾[1] تشير بنفسها إلى واقعة حدثت في ذلك اليوم، هي من الأهمية بحيث كانت في عداد ما يكمل الدين ويتمّ نعمة الله على البشـر. فبفعل تلك الواقعة اكتسب الإسلام معناه، وأضحىٰ ديناً كما يريده الله، وبارتفاعها لا يكون الإسلام إسلاماً؛ أي لا يكون ثمة معنى له كما أراده الله.

تستند الشيعة إلى ما تعكسه لغة الآية ولهجتها من كثافة وشدّة في الاستدلال على أهمية المسألة، وهي تتساءل عن الموضوع الذي يرتفع إلى مستوىٰ يكون فيه مكمّلاً لدين الله، متمّماً لنعمته، بحيث توازي أهميته الإسلام نفسه، حتّىٰ يساوق انتفاؤه انتفاء الرسالة ذاتها؟

تعتقد الشيعة أنّها تستطيع أن تحدِّد هذا الموضوع وتسمّيه، في حين يعجز أهل السنّة عن ذلك. هذا بالإضافة إلى الروايات الموجودة التي تؤكّد أنَّ الآيـة نـزلت بشأن الموضوع المعني.

تلك آيات ثلاث استعرضتُ من خلالها خلاصة ما تستدلّ بـه الشـيعة بشأن الإمامة.

---

(١) المائدة: ٣.

الفصل الثاني

الإمامة
ومهمّة بيان الدين بعد النبي



أشرنا في الفصل السابق إلى مسألة الإمامة وتوفّرنا علىٰ تحليلها من جوانب مختلفة. لقد أكدنا أنّ هذه الجوانب يجب أن تتميّز كاملاً فيما بينها، وإلّا لا نستطيع من دون هذا الفصل والتمييز طرح المسألة وإخضاعها للبحث والتحليل علىٰ مايرام.

ذكرنا أن إحدى الأبعاد التي ترتبط بالإمامة هـي مسألة الحكـم؛ أي مـاهو التكليف الذي تصير إليه الحكومة بعد النبي (صلّى الله عليه وآله) . فهل تناط إلى الأُمّة، فيعهد إليها وجوب انتخاب الحاكم من بينها، أم أنّ النبي عيَّن بنفسه الحاكم الذي يخلفه من بعده؟

لقد دأبوا مؤخراً علىٰ طرح المسألة بهذه الصيغة، ممّا قاد إلى أن تتجه الأذهان بالضرورة إلى نظرية أهل السنّة، لأنّها النظرية التي تبدو ـ في نظرهم ـ أكثر انسجاماً وأُلفة مع طبيعة الأشياء.

الطرح الخاطئ للمسألة

أخذوا يطرحون المسألة بالصيغة التالية: لدينا قضية بعنوان الحكومة، نريد أن نعرف موقف الإسلام من الحكم؟ فهل هو وراثيّ أم تنصيصي؛ ينصّ الحاكم الحالي

على الذي يليه ويعيّنه للناس، من دون أن يكون للأُمّـة شأن التـدخّل فـي أمـر الحكومة؟ فالنبيّ يعيّن شخصاً حاكماً للأُمّة من بعده، والذي يعيّنه النبيُّ ينصّ على الذي يليه، وهكذا يمضي الحال إلى قيام الساعة، بحيث تكون الحكومة تعيينية ـ تنصيصية أبداً.

إذا كان الأمر كذلك، فهذه «القاعدة» لا تختصّ ضرورةً بالأئمّة الاثني عشر وحدهم، لأنَّ عدد الأئمة في المعتقد الشيعي هو اثنا عشر إماماً لا يقبل الزيادة أو النقصان، في حين تحكي هذه الرؤية وجود قانون عام يضبط الحكم في الإسلام، يجب على النبي بمقتضاه أن يعيّن للأُمّة الحاكم الذي يليه، والحاكم الذي ينصُّ عليه النبيّ يعيّن الذي يليه، ليستمر الأمر علىٰ هذا المنوال حتّىٰ قيام الساعة.

في ضوء هذه الرؤية تبقىٰ قضية قواعد الحكم في الإسلام خاضعة لضابطة هذا القانون العامّ، حتّىٰ لو اكتسح الإسلام العالم، كما حصل ذلك فـعلاً حـين سـيطر الإسلام على نصف العالم وانضوىٰ تحت لوائه اليوم مـا يـناهز السـبعمئة مـليون مسلم[١]. فإذا أُريد الالتزام بالأحكام الإسلامية وتطبيقها من خلال حكومة واحدة أو حكومات متعدّدة، فلا مناص من الالتزام بفحوىٰ ذلك القانون العام.

فحينما نقول أنّ النبي (صلّى الله عليه وآله) عيّن عليّاً (عليه السلام) من بعده، فإنَّ ذلك ينطلق في حقيقته من هذا الأصل أو القانون العامّ الذي يُفيد أنّ الحكومة يجب أن تكون بالتعيين والتنصيص. ووفق هذه الفلسفة ليس ثمة ضرورة أبداً في أن يعيّن النبيّ عليّاً حاكماً من بعده من قبل الله، لأنّ بمقدور النبي أن يبيّن أمراً من

(١) يتطابق هذا الرقم مع عدد نفوس المسلمين إبّان إلقاء المؤلف لهذه المحاضرات.

خلال الوحي الذي يتلّقاه، والأئمّة من بعده يـفعلون ذلك لكـونهم مـلهَمين أوّلاً، ويتلقّون العلوم من النبي ثانياً، بيدَ أن الأمر لا يستمر من بعدهم علىٰ هذا المنوال.

إذن لو كان الأصل العام للحكومة في الإسلام قائماً على أساس وجوب انبثاق الحاكم بالنصّ والتعيين، لما كان ثمَّ ضرورة حتّىٰ لتعيين النبي (صلّى الله عليه وآله) عليّاً (عليه السلام) من قبل السماء عن طريق الوحي، بل كان بمقدوره أن يعيِّنه من بعده بنظره وبما يراه صواباً، وكذلك يفعل الأئمة (عليهم السلام) من بعده، فـيعيِّن كلّ واحد منهم الذي يليه بما يراه هو صلاحاً.

في ضوء هذا المنطق، تنزل قضية تعيين النبي (صلّى الله عـليه وآله) عـليّاً (عليه السلام) خليفة من بعده، إلى مستوى [إداري] من قبيل ما يقوم به من تعيين والٍ على مكّة، أو انتخاب أمير على الحجاج. فكما لا يذهب أحد للقول أن ما فعله النبي من تعيين أحدهم والياً علىٰ مكّة حاكماً عليها، أو ما قام به مثلاً من إرسال معاذ بن جبل مبلِّغاً للإسلام في اليمن، كان من قبل الوحي وعلى أثـر تـوجيهه، كذلك يجب أن يقال إن ما قام به من تعيين عليٍّ خليفةً من بعده هو مـن تـدبيره الخاصّ، انطلاقاً من كون النبي حاكماً مخوَّلاً من قبل الله في قـيادة الأُمّـة وإدارة شؤون المجتمع، له أن يتصرّف بتدبيره الخاصّ فيما لا يبلغه فيه وحي، كما جرت عليه سيرته في وقائع من نظير بعث معاذ إلى اليمن أو تعيين حاكم لمكة[1].

(١) في ضوء هذا المنطق والنهج الذي يحويه تنحدر الإمامة إلى مستوىٰ كونها شأناً إدارياً عادياً يدخل في إطار ممارسة الحاكم لصلاحياته في إدارة البلاد، ممّا لا شأن له إلى ما تسمو إليه الإمامة في المعتقد الشيعي وهي تتحرّك في مدارات البيان والهداية والولاية. [المترجم]

إذا طرحنا الإمامة بمثل هذا التصوّر البسيط الساذج الذي يفضي إلى أن تتحوّل الحكومة إلى شأن دنيوي، فليس لدينا جواب إلّا أن نقول إن هذه النظرة ـ التي تختزل الإمامة بالحكم ـ هي غير الإمامة التي نحن بشأن بحثها.

ثم أعود للقول إن الإمامة إذا اختُزلت بهذا الشكل، فلا ضرورة أصلاً لتدخّل الوحي. وأكثر ما يمكن للوحي أن يتدخّل فيه، أن يبلّغ النبيَّ بأنّ من وظيفته أن ينتخب من يراه مناسباً فيعيّنه خليفةً من بعده ـ من دون أن ينص الوحي على أحد ـ فيختار النبيّ بحسب ما يراه صلاحاً، ثم يختار الذي انتخبه النبيّ، الذي يليه، وهكذا حتّى يوم القيامة.

حين نطرح الإمامة بمثل هذا التصوّر الساذج، ونختزلها في الحكم وحده، بحيث نقول إنَّ الإمامة تساوي الحكومة وحسب، فعندئذ نجد أن نظرية أهل السنّة وما يذهبون إليه في المسألة تتحلّىٰ بجاذبية أكبر من نظرية الشيعة وما يعتقدون به.

فأهل السنّة لا يرون من حقّ الحاكم تعيين الذي يليه، بل يجب على الأُمّة أن تنهض بذلك، وينبغي لأهل الحل والعقد المبادرة إليه، كما يجب أن يتمّ انتخاب الحاكم وفق أُصول ديموقراطية. فاختيار الحاكم هو حقّ الأُمّة، وللأُمّة ممارسة حقّها في الانتخاب.

بيدَ أنَّ المسألة ليست بهذه البساطة. فما نستفيده من مجموع ما لدى الشيعة أنَّ النصّ علىٰ خلافة الإمام عليّ وسائر الأئـمّة (عليهم السلام) هو فرع لمسألة أخرىٰ، تُعَدُّ هي القضية الأكثر أهمية من المسألة الأُولىٰ.

السؤال الذي يطلّ هنا أنَّ الأئمة (عليهم السلام) هم اثنا عشر إماماً، فما هو

يا ترىٰ مآل الحكم الإسلامي بعدهم؟ فلو فرضنا أن الأُمور سارت بعد النبيّ (صلّى‌الله عليه وآله) كما وصّىٰ، فآل الحكم من بعده إلى الإمام عليّ (عليه السلام) ثم إلى الإمام الحسن (عليه السلام)، فالإمام الحسين (عليه السلام) وهكذا إلى أن وصل إلى الإمام الحجّة المهدي (عليه السلام).

ثم لو افترضنا أنَّ الإمام المهدي، لم يواجه ما يضطره إلى الغيبة كما هي عليه فلسفة الإمام المهدي والغيبة عندنا نحن الشيعة، بل استلم الحكم بعد أبيه، ومضىٰ في ممارسته مدّة قصيرة من الزمن كما حصل لآبائه ثم غادر هذه الدّنيا، فماذا ستصير إليه مسألة الحكم بعدئذ؟ هل يزداد عدد الأئمة على الاثني عشر؟ كلّا. إذن لابدَّ أن تطلّ على دنيا المجتمع مسألة أُخرىٰ تتمثل بمسألة الحكم في صيغته العادية، أي في الوضع الذي عليه الآن.

هذه النتيجة تطلّ برأسها على الواقع مجدداً ولكن من منطلق آخر، إذ نعرف أنّ الإمام المهديّ لا يستطيع أن يُمسك أزمّة أُمور المسلمين في زمان غيبته، ممّا يقود إلى أن تظل قضية الحكومة والحكم الدنيوي في الإطار الذي هي عليه.

الحكومة فرع للإمامة

علينا أن لا نرتكب أبداً مثل هذا الخطأ، بحيث ما إن تُطرح مسألة الإمامة في السياق الشيعي، حتّى نساويها بالحكومة، ونقول إنّها تعني الحكم. فالوقوع في مثل هذا الخطأ يفضي إلى أن تكتسب الإمامة شكلاً بسيطاً ساذجاً، تترتب عليه [منطقياً وموضوعياً] النتائج والفروع التي يجب أن تترتّب على مثل هذا المنهج.

فعندما تُختزل الإمامة بالحكومة فقط، يكـون سـؤالهـا الأسـاسي: مَـن هـو الشخص الذي يجب أن يتسنّم الحكم؟ وهل يجب لهذا الحاكم أن يكون أفضل من الجميع أم يكفي فيه أن يكون أفضل نسبياً، لا أفضل من الوجهة الواقعية؟

أي أن يكون أفضل من الآخرين في إدارة الأُمور، وأكفأ في السياسة، وإن كان أدنىٰ منهم كثيراً في بقية الجوانب، فيكفي أن يكون مديراً كفوءاً ولا يكون خائناً.

وممّا يتفرّع على هذا المنهج ويأتي تبعاً للسؤال الأساسي هي أسئلة من قبيل: هل يكون هذا الحاكم معصوماً أم لا، وما هي الضرورة لعصمته؟ هل يـلتزم بأداء صلاة الليل، وما هي الضرورة لذلك؟

هل له دراية بالفقه وأحكام الشريعة وماهي ضرورة ذلك؟ إذ بمقدوره في هذه المسائل أن يرجع إلى الآخرين، حيث تكفي الأفضلية النسبية.

هذه الصيغة التي تكتسبها الإمامة من خلال حدود هذه الأسئلة، ترتهن أساساً إلى المنطق الذي يضعها في مستوى الحكومة وحسب، وهي تبع نظرتنا إليها كشأن هامشيّ صغير. وهذا خطأ كبير وقع فيه أحياناً بعض القدماء من المتكلّمين.

أما اليوم فكثيراً ما يكرَّر هذا الخطأ، فما إن تذكر الإمامة حتّىٰ تتّجه الأذهان إلى الحكم كمرادفٍ لها، مع أنَّ الحكومة من الفروع، وهي لا تعدو أن تكون شأناً صغيراً جدّاً من شؤون الإمامة.

ما ينبغي الحذر منه هو الخلط بين هاتين القضيتين؛ بين الإمامة والحكـومة. وإذا كان الأمر كذلك، فما هي الإمامة إذن؟

الإمام خليفة النبي في بيان الدِّين

إنّ ما ينطوي على الأهمية الأُولىٰ في قضية الإمامة، هي خلافة النبي في بيان الدين وتبيينه من دون وحي (أي من دون أن يوحى إلى الإمام).

فممّا لا شك فيه أن الذي يوحى إليه هو الرسول الأكرم فقط، وبمغادرته الحياة انقطع الوحي وخُتِمت الرسالة.

يمكن أن تصاغ المسألة الأساسية في الإمامة من خلال محتوى السؤال التالي: هل يمكن أن تتمركز مهمة بيان تعاليم السماء في الدائرة التي لا يطالها الاجتهاد والرأي الشخصي، بشخص واحد بعد وفاة النبي، بحيث تعود الأُمّة إلى سؤاله في المسائل الدينية كما تعود إلى النبي (صلّى الله عليه وآله)، وهي تعلم أنّ ما يجيب به هو مرّ الحق، والحقيقة التي لا يداخلها شيء من الرأي والفكر الشخصي، حتىٰ لا يقال إنّه من الممكن أن يخطئ ثم يعود لتصحيح خطئه في اليوم الثاني؟

نحنُ بشأن النبي لا نقول إنّه أخطأ في هذا الجواب، أو تصرّف في ذلك الموطن تبعاً لهواه النفسي متعمّداً، لأنَّ مثل هذا الكلام والتصوّر مخالف لقبولنا بالنبوّة. فلو ثبت لنا بالدلائل القطعية كلام نطق به النبي، فلا نقول أبداً إنَّ هذا كلام النبي، ولكنه صدر عنه في حال خطأ وغفلة.

فهذا الكلام قد يصحّ بشأن مرجع التقليد، إذ قد نقول إنّه ربّما أخطأ في جواب هذا السؤال أو أصابته الغفلة. كما أنَّ احتمال الخطأ والغفلة والوقوع تحت سلطة

بعض التأثيرات يصحّ إزاء الجميع، بيدَ أنّه لا يصحّ أبداً بشأن النبي، تماماً كـما لا يصح أن نقول بصدد آية من القرآن إنَّ الوحي أخطأ بشأنها أو داخله الظلم والأهواء النفسية.

إذا أخطأ الوحي، فعندئذٍ لا تكون هذه الآية وحياً.

وعودة إلى السؤال: هل هناك بعد النبي شخص يعكس في مـوقعه ووجـوده مرجعية أحكام الدين، تماماً كما كان النبي مرجعاً ومبيِّناً ومفسّراً؟ هل ثمة وجود لإنسان كامل بمثل هذه المواصفات؟

ذكرنا أنّ مثل هذا الشخص موجود، ولكن بفارق أنَّ ما يقوله النبي في هـذا المجال ينطق به عن لسان الوحي مباشرة، في حين إنّ ما يصدر عن الأئمة (عليهم السلام) يستند إلى النبي لا إلى الوحي مباشرة. ولا يفسَّر ما تلقُّوه عن النبي بالقول إنّه (صلّى الله عليه وآله) علّمهم إيّاه، بل يفسَّر على أساس ما نذكره من قول علي (عليه السلام): «علَّمني رسول الله ألف باب من العلم ينفتح لي من كلّ باب ألفُ باب»[1].

نحن لا نستطيع أن نفسِّر ذلك تماماً، كما لا نستطيع أن نفسِّر الوحي وكيف كان النبيّ يتلقى العلم من الله. ليس بمقدورنا أن نفسِّر طبيعة الارتباط المعنوي الذي كان

---

(١) في «الإرشاد» عن عبد الله بن مسعود، قال: استدعى رسول الله (صلّى الله عليه وآله) عليّاً فخلا بـه، فلمّا خرج إلينا سألناه ما الذي عهد إليك؟ فقال: «علّمني ألف باب من العلم، فتح لي كلّ باب ألف باب» الإرشاد، ج ١، ص ٣٤.
وعن طريق أهل السنّة، أنَّ عليّاً قال: «علّمني رسول الله (ص) ألف باب من العلم، في كلّ باب ألف باب». فرائد السمطين، ج ١، ص ١٠١؛ ينابيع المودة، ج ١، ص ٨٣. [المترجم]

بين النبي (صلّى الله عليه وآله) والإمام عليّ (عليه السلام) حتّى علّمه الحقائق كما هي وبتمامها، ولم يعلّم أحداً سواه.

وفي نهج البلاغة يتحدّث الإمام علي (عليه السلام) عن رفقته النبي بحراء حين كان فتىً، وكيف سمع رنّة الشيطان حين نزل الوحي على رسول الله، فقال: يا رسول الله ما هذه الرنّة؟ فأجابه النبيّ: [هذا الشيطان قد أيس من عبادته]، إنّك تسمع ما أسمع، وترىٰ ما أرىٰ، إلّا أنّك لست بنبي»[1]. (نجد نظير هذه الكلمات في مواطن أُخرىٰ كثيرة).

لو كان أحدٌ إلى جوار علي (عليه السلام) لما سمع ما سمعه، لأنَّ ما سمعه لم يكن من نوع الأصوات التي تنتشر أمواجه في الفضاء، فيسمعه كل ذي أُذن، بل إن الواقعة تنبئ عن سمعٍ آخر ورؤية أُخرىٰ.

حديث الثقلين وعصمة الأئمّة

الجنبة المعنوية هي الأساس في باب الإمامة. فالمقصود بالأئمة أشخاص معنويّون ما دون النبيّ، يعرفون الإسلام ويعملون به عن طريق معنوي. والأئمّة كالنبي معصومون عن الخطأ والغفلة والذنب.

يعبّر الإمام ـ في شخصه ووجوده ـ عن مرجعية يقينية قاطعة، بحيث إذا ما سمعناه ينطق بجملة، لن نحتمل فيها الخطأ، ولا الانحراف الذي يصدر عن عمد،

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٩٢.

وهذا ما يعبّر عن العصمة. وممّا ترويه الشيعة أنّ رسول الله (صلّى الله عليه وآله)، قال: «إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي»[(١)].

أوّل سؤال يطالعنا في هذا المجال: هل صدر هذا الحديث عن النبي أم لا؟

لا يقبل هذا الحديث الإنكار، إذ لم تختصّ الشيعة بروايته، بل نقله أهل السنّة ورووه في كتبهم أكثر من الشيعة. ومازلت أذكر في أوائل المدّة التي أمضيتها في مدينة قم، حيث كانت مجلّة «رسالة الإسلام» التي تصدر عن دار التقريب [في القاهرة] في أوائل عهدها، أنَّ أحد علماء أهل السنّة، نقل الحديث في إطار مقالٍ كتبه، بصيغة: «إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وسنّتي». فما كان من السيّد البروجردي ـ وقد كان عالماً حقيقياً يفكّر بطريقة عقلائية رفيعة جدّاً في هذه الموارد ـ إلّا أن طلب من الشيخ قوام وشنوئي، الذي كان من الطلبة الفضلاء المعروفين بالتقصّي والعلاقة الوثيقة بالكتب، أن يتتبع موارد ذكر الحديث في كتب أهل السنّة. امتثل الشيخ قوام للمهمّة التي وجّهها إليه السيّد البروجردي، وقد جاءت حصيلة تقصّيه أنّه رصدَ من كتب أهل السنّة مئتي كتاب ذكرت الحديث بصيغة: «إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي».

لقد صدر الحديث عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) بهذه الصيغة في مواطن متعدّدة. بيدَ أنَّ ذلك لا يعني أنّه لم يقل ـ ولا مرّة واحدة ـ: إنّي تركتُ فيكم الثقلين كتاب الله وسنّتي. فلا تنافي بين الكتاب والسنّة، والكتاب والعترة، لأن العترة هي في موقع بيان السنّة.

---

(١) صحيح مسلم، ج٧، ص١٢٢.

والقضية لا تدور بين خيارين بحيث يكون سؤالها: هل نرجع إلى السنّة أم إلى العترة؟ وكأنَّ بين أيدينا سنّة تركها النبي وإلى جوارها عترة، وأنَّ القضية: هل نعود إلى السنّة أم إلى العترة؟ كلّا، بل تتلخّص القضية في أنَّ العترة هي المبيِّن الواقعي للسنّة، وأنَّ السنّة بتمامها لدى العترة. وفحوىٰ «كتاب الله وعترتي» يتمثّل بوجوب تلقّينا السنّة عن العترة.

ثمّ إنَّ ما نرويه من أنّ الرسول قال: «إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي» هو سنّة بنفسه، لكونه من حديث النبي (صلّى الله عليه وآله).

إذن لا تنافي بين الاثنين.

ومن جهة ثانية، إذا كان النبي قد نطق بالحديث في موطنٍ واحد ـ لم تتأكّد قطعيته ـ بصيغة: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وسنّتي»، فقد نطق بالصيغة الأُولى «كتاب الله وعترتي» في مواطن متعدّدة. وإذا كان الحديث قد نقل بصيغته الثانية (وسنّتي) في كتاب واحد، فإنَّ بين أيدينا مئتي كتاب نقلت الحديث بصيغته الأصلية الأُولىٰ (وعترتي).

نعود إلى قصّة الشيخ (قوام وشنوئي) الذي بعث بالرسالة التي أعدّها بتوجيه السيِّد البروجردي إلى دار التقريب في مصر.

تعاملت الدار بحياد وإنصاف مع الرسالة حين بادرت إلى طبعها ونشرها، بعد أن لمست الطابع التوثيقي الذي تتّسم به، حيث لا مجال لإنكار ما فيها أو الطعن به.

ولو أنَّ آية الله المرحوم البروجردي أراد أن يعمل كالآخرين، لما تجاوز ردّ

فعله إثارة الضجيج والصراخ بالقول: ماذا يريد هؤلاء؟ إنّهم يريدون استئصال حقوق أهل البيت، وهم ينطوون علىٰ نوايا سيئة. [أما وقد سلك الطريق العقلائي فقد ربح التشيّع موقفاً كبيراً تمثّل بطبع رسالة الثقلين في القاهرة].

يتبيَّن ممّا مرَّ أنَّ الروح الأصيلة للإمامة تتمثّل في كون الاسلام ديناً شاملاً عامّاً وأبديّاً. ومن عند هذه النقطة يكون السؤال: هل يساوي الإسلام ذلك القدر من الأُصول والكلّيات التي انطوى القرآن علىٰ ذكرها، وما ذكره النبيّ الأكرم من توضيحات نقلها أهل السنّة في رواياتهم فقط؟ وبتعبير آخر: هل يساوي هذا المقدار جميع ما ينطوي عليه الإسلام وما يحويه؟

لا شك في أنَّ الإسلام نزل على النبي بتمامه ولم يبق منه شيء لم يتلقّاه، إنّما السؤال: هل إنّ الإسلام الذي بيّنه النبيُّ وبلَّغ به، يساوي تمام الإسلام النازل إليه من السماء، أم ظلّت كثير من مسائله ـ بعد نزوله تماماً على النبيّ (صلّى الله عليه وآله) ـ لم تُبيَّن للأُمّة؛ لتوقّفها بالضرورة على ظهور مقتضياتها. ومن هنا، فهي تستدعي مرور وقت عليها حتّى تُبيَّن تدريجياً، وقد ظلَّ [علم] هذه المسائل عند علي (عليه السلام)، الذي عليه أن يبيّنها للناس بعدئذ؟[1]

هذه هي القضية الأساسية في الإمامة.

---

(١) ربما كان في هذا النصّ ما يوضّح بعض مراد المؤلف في مهمّة البيان التي نهض بها الإمام علي وبقية الأئمة بعد النبي، حيث قال رسول الله (صلّى الله عليه وآله) لعليّ في بعض وصاياه: «وتُسمع الناسَ عنّي وتبيِّن لهم من بعدي»، فقال علي (عليه السلام): «يارسول الله، أوَما بلّغتَ؟ قال: بلىٰ، ولكن تبيّن لهم ما يختلفون فيه من بعدي». الإرشاد، ج ١، ص٤٦. [المترجم]

وبهذا النحو يتضمّن حديث (كتاب الله وعترتي) بيان العصمة أيضاً، لأنَّ النبي يحثّ الأُمّة فيه أن تتلقّىٰ دينها من هذين المصدرين: الكتاب والعترة. وكما أنَّ القرآن معصوم، فكذلك يكون المصدر الثاني معصوماً أيضاً، لأنّ من المحال أن يدعو النبي إلى أخذ الدين من مرجع، بمثل هذا الجزم والحسم، ثم يتخلّل الخطأ بعض كلام ذلك المرجع.

عند هذه النقطة بالذات تفترق فرضية الشيعة عن فرضية أهل السنّة في بيان الدين وأخذه، بشكل أساسي. ففرضية أهل السنّة تذهب للقول أنّه كما انقطع الوحي بوفاة النبي، فقد انقطع أيضاً البيان الواقعي للدين؛ أي البيان المعصوم عن الخطأ، المنزَّه عن الاشتباه. فليس ثمّ شيء وراء ما استنبطناه من القرآن والأحاديث التي وصلتنا عن النبي. [بل هذه هي تمام معرفة الدين].

المنع عن تدوين الحديث

ثَمَّ واقعة حصلت على أيديهم جاءت لتضعف فرضية أهل السنّة. وهذه الواقعة تتمثّل بنهي عمر عن تدوين حديث النبي والمنع عن كتابته.

وقضية المنع هي واقعة تاريخية. فلو لم نرد أن نتحدّث عنها من موقع كوننا شيعة نصدر من نوايا خاصّة، بل وضعنا أنفسنا مكان أحد المستشرقين الأُوربيين، فتحرَّرت نظرتنا من قيد الانتماء إلى الشيعة أو السنّة، فإنّ غاية ما يصل إليه ذلك المستشرق، وهو يصدر من أقصىٰ مواقع حسن الظن، أنَّ عمر ـ وهو ينطلق من قناعة في أنَّ القرآن هو المرجع الوحيد [حسبنا كتاب الله] ـ قد منع الأُمّة من مزاولة

الحديث وتدوينه لأن كثرة عودتها إليه تفضي إلى إضعاف عودتها لكتاب الله.

هذه الواقعة ـ كما ذكرنا ـ هي من ثوابت التاريخ، ولا تختص بنا نحن الشيعة. ففي زمن عمر لم يكن أحد يجرؤ على كتابة الحديث، كما لم يكن أحد يجرؤ على التصدي لروايته عن النبي (صلّى الله عليه وآله) (لاشك أنّ نقل الحديث لم يكن ممنوعاً) وقد استمر الحظر على التدوين حتّى عهد عمر بن عبد العزيز الذي دامت خلافته ثلاث سنوات (٩٩ ـ ١٠١ هـ) حين تمّ تجاوز هذه السنّة العمرية وبدأ تدوين الحديث.

لقد بادر الذين كانوا يحفظون الحديث في صدورهم صدراً عن صدر، لرواية ما عندهم، فكُتب ودُوّن. وقد قاد هذا المسار إلى أن يضيع قسم من أحاديث النبي (صلّى الله عليه وآله).

وعندما نطلّ على الواقع من جهة أُخرىٰ نجد أنَّ الأحكام التي بيّنها القرآن، هي أحكام مختصرة جدّاً ومجملة. فالقرآن جميعه كليات. فمع عظيم تأكيده على الصلاة ـ مثلاً ـ نجد أنّه لم يتجاوز بشأنها أكثر من قوله: أقيموا الصلاة، مكتفياً بذكر السجود والركوع، من دون أن يتوفّر علىٰ ذكر كيفية إقامتها. وكذا الحال بالنسبة لفريضة الحج، فمع ما تنطوي عليه إقامة الحج من أحكامٍ عملَ بها النبيّ (صلّى الله عليه وآله)، لم نجد القرآن يبيّن شيئاً منها.

وسنّة النبيّ أيضاً جاءت عملياً بهذه الصيغة العامة المجملة. وحتىٰ لو لم تكن كذلك، فكم يا ترى كانت الفرصة التي توفّرت للنبيّ (صلّى الله عليه وآله) حتّىٰ يستطيع أن يبيّن فيها الحلال والحرام؟ ففي السنوات الثلاث عشرة التي أمضاها في

مكّة، لم يكن يتجاوز عدد المسلمين ـ ربما ـ أربعمئة مسلم على الأكثر، وذلك في ظل أجواء الضغط والحصار التي كانت مفروضة هناك. وفي مثل هذه الأجواء لم يكن يتاح للمسلمين اللقاء بالنبي إلّا خفية، بالإضافة إلىٰ توجه سبعين عائلة منهم ـ هم نصف عدد المسلمين وربما أكثر ـ صوب الهجرة إلى الحبشة.

هذا هو واقع النبي (صلّى الله عليه وآله) في مكّة وما يتيحه هذا الواقع من فرص. أمّا في المدينة، فالفرصة وإن كانت متاحة على نحوٍ أفضل، إلّا أنّ مشكلات النبي كانت كثيرة أيضاً.

وإذا أردنا أن نغض النظر عن الواقع الكائن في مكّة والمدينة، ونفترض أنّ رسول الله (صلى اللّه عليه وآله) سلك في هذه السنوات الثلاث والعشرين من البعثة، نهْج المعلم الذي لا شأن له إلّا الذهاب إلى الصف وتعليم الناس، فمع ذلك لم يكن هذا الوقت وافياً كي يبيِّن النبي للناس جميع ما ينطوي عليه الإسلام، فكيف إذا أضفنا لذلك، التاريخ القائم [الذي امتص جلّ أوقات النبي] خصوصاً بشأن دين كالإسلام، يبسط حاكميته علىٰ جميع شؤون حياة البشر.

الاستفادة من القياس

أفضى هذا المنطق الذي آمن به أهل السنّة إلى أن تبدو لهم النواقص واضحة عملياً في أحكام الإسلام. فعندما تطلّ عليهم مسألة ولا يلتمسون لها في القرآن حكماً شرعياً، يرجعون إلى السنّة ـ بذاك القدر الذي نقلوه ـ فلا يعثرون فيها علىٰ حكمٍ شرعي أيضاً.

وعندئذ هل يصح ترك المسألة بلا حكم؟ وإذا كان الجواب بـ(لا)، فماذا يجب أن يُفعل؟ أجابوا: القياس. والقياس يعني الاعتماد على مواطن التشابه بين ما له حكم في القرآن أو السنة، وما ليس له فيهما حكم. فإذا تشابه الموردان قيس ما ليس له حكم على ما له حكم، وعُرِفَ حكمه علىٰ هذا الأساس.

على سبيل المثال؛ يُظنُّ في حكم جاء عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أنّه صدر عنه بهذا المناط والعلّة والفلسفة، فكلّما قُدِّر وجود الفلسفة ذاتها في مورد آخر، حُكِمَ عليه بالحكم نفسه، على أساس ذلك الظنّ.

لم تقتصر مواطن الفراغ على قضية أو آثنتين. فالعالم الإسلامي كان يتوسّع، خصوصاً في زمن العباسيين، فقد فتحت البلدان، وآزدادت الاحتياجات التي أخذت تستتبع مسائل جديدة. وعندما نظر أصحاب هذا الاتجاه إلى القرآن والسنّة، لم يجدوا فيهما جواباً على مسائلهم، لذلك بادروا لممارسة القياس. ومع ذاك فقد انقسموا إلى فريقين، أحدهما أنكر القياس كما هو عليه أحمد بن حنبل، ومالك بن أنس الذي قيل عنه أنّه لم يمارس القياس في جميع سني عمره إلّا في مسألتين. أما الفريق الثاني فقد فتح الباب أمام القياس واسعاً، وقد ذهب في ممارسته إلى عنان السماء، كما حصل مع أبي حنيفة. فأبو حنيفة لم يكن يعتقد أنَّ ما بين الناس من سنن قد صدر عن النبي فعلاً، لذلك لم يكن يثق بها، حتىٰ قيل إنّه لم يثبت لديه أكثر من (١٥) حديثاً ممّا رووه عن النبي، والبقية لم تثبت. بإزاء واقعٍ كهذا، كان يستكمل بقية ـ الفراغات والمسائل ـ بممارسة القياس.

أمّا الشافعي فقد عبّر عن موقع وسط بين الفريقين، إذ كان يعتمد على الحديث في بعض الموارد، وعلى القياس في موارد أُخرىٰ.

وهكذا آل الأمر إلى أن يظهر إلى الوجود فقه عجيب في خليطه ومكوِّناته.

وممّا ذكروه بهذا الشأن أن أبا حنيفة أضحىٰ قيّاساً لكونه فارسي الأصل من جهة، إذ عرف عن الإيرانيين توجّه أذهانهم أكثر نحو المسائل العقلية، ولسكنه العراق من جهة ثانية، وكونه بعيداً عن المدينة مركز أهل الحديث.

كان أبو حنيفة يمارس القياس بكثرة ويطلق لخياله العنان في هذا المضمار، حتى بلغ الأمر أنْ كتَب أهل السنّة: إنّ أبا حنيفة ذهب إلى الحلّاق يوماً، حيث كان الشيب في أوّل أوانه، ولم يزدد في رأسه بعد، فطلب من الحلّاق أن يستأصل الشعرات البيض لكي لا تزداد. فذكر له الحلّاق أنَّ الشعر الأبيض يزداد ـ باستئصاله ـ كثرة ونموّاً. فطلب منه أبو حنيفة أن يستأصل الشعر الأسود، وقد صدر موقفه هذا عن قياس فحواه: إذا كان الشعر الأبيض يزداد وينمو بالاستئصال، إذن من شأن الشعر الأسود أن يزداد ويكثر نموّه بالاستئصال أيضاً. في حال أنَّ قاعدة نموّ الشعر وازدياده بالاستئصال تنطبق على الشعر الأبيض فقط ولا تجري في الشعر الأسود.

على هذا المنوال كان أبو حنيفة يمارس الفقه.

موقف الشيعة من القياس

عندما نرجع إلى روايات الشيعة، نلمس أنها تضرب جذور هذا التفكير ومرتكزاته ببيان خطأ التفكير الذي يذهب لعدم كفاية الكتاب والسنّة. والعودة إلى القياس تنشأ من التصوّر بعدم كفاية الكتاب والسنّة في بيان الأحكام الشرعية، فمع

القول بعدم كفايتهما يصار لممارسة القياس.

في حين إنّ ما وصلَ عن النبيّ من السنّة بصيغة مباشرة، أو بصيغة غير مباشرة من خلال أوصيائه، تغني مراجعة كلياته عن اللجوء إلى القياس.

هذه هي روح الإمامة من وجهة نظر الدين. وليس الإسلام مسلكاً وحسب، ليقول مُبتكر هذا المسلك (الاتجاه) بعد ظهور آيديولوجيته، إنَّ هذا الاتجاه بحاجة إلى حكومة، فما هو الموقف من الحكم؟ كلّا، بل يجب أن يؤخذ بنظر الاعتبار أنّ الإسلام دين، وهو بعد ذلك دين أبدي وشامل.

لا انتخاب مع المعصوم

نصل الآن إلى الإمامة في البعد الذي تدلّ به على الزعامة (السياسية) وقيادة الحكومة. فحين يوصي النبيّ بالخليفة من بعده، بحيث يكون إماماً معصوماً كالنبيّ، فلا معنى عندئذٍ للانتخاب والشورىٰ وما شابه، لأنَّ من أوصىٰ به النبي لا يكون في مستوى البقية، بل له صلاحية استثنائية كما للنبي.

فكما لا يُسأل النبي في عهده، وبوجوده عن تكليف الحكومة، ولا يمكن التوسل بذريعة أنَّ النبي هو رسول فقط ينزل عليه الوحي، وأنّ أمر الحكومة يناط إلى الشورى أو إلى رأي الأُمّة؛ حيث تأتي لتقرِّر فيما إذا كان النبي يتسلّم زمام الحكم أم أنه يناط إلى شخص آخر، فكذلك الحال مع أوصيائه. فمع وجود النبي، وهو الإنسان الذي يعلو على البشر باتصاله بعالم الوحي، لا تطرح مثل هذه

المسألة. وكذلك لا مجال لها بعد النبي، إذ له (صلّى الله عليه وآله) أثنا عشر وصيّاً، عليهم أن ينهضوا طوال قرنين وأكثر بترسيخ قواعد الإسلام، بحيث يُبيِّن الإسلام ـ للأُمّة ـ انطلاقاً من نبعٍ زلال لا يشوبه الخطأ.

وبوجود مثل هذه المرجعية في بيان أحكام الإسلام، لا مجال للحديث عن صيغة الحكم وما تكون عليه بين الانتخاب والشورى وما شابه ذلك. وإلّا فهل يصحّ مع وجود شخص معصومٍ عن الخطأ، عالِمٍ بتمام المعنى، لا مجال حتّى للقول باشتباهه، أن ننصرف عنه، ونذهب لانتخاب شخص آخر محلّه؟

علاوة علىٰ ذلك، إنّ نصب عليٍّ (عليه السلام) للإمامة بالمعنى الذي أشرنا إليه، يتضمّن بالضرورة انصراف الزعامة الدنيوية إليه، إذ هي شأن من شؤونه ـ أي من شؤون الإمامة والإمام ـ وقد صرَّح النبي له بهذا المقام.

ولكن النبيّ [لننتبه جيّداً] صرَّح لعليٍّ بمقام الحكم والزعامة السياسية، لكونه متوفِّراً على المقام الآخر من مقامات الإمامة وشؤونها.

أجل في زمان غيبة الإمام المهدي (عليه السلام) حيث لا وجود عندئذ للإمام المعصوم المبسوط اليد، تكتسب قضية الحكم شكلاً آخر. كما يمكن أن نرسم مساراً آخر للقضية. نفترض أن ما صار في صدر الإسلام لم يحدث؛ وأنَّ الإمام أمير المؤمنين أضحىٰ خليفة بعد النبيّ (صلّى الله عليه وآله) بلا فصل، ثمّ تلاه الإمام الحسن فالإمام الحسين إلى الإمام الحجّة المهدي. ولنفترض أنَّ أوضاعاً لم تظهر بحيث تضطر لغيبة الإمام، بل مضى الإمام المهدي كآبائه، وخلت الساحة من وجود المعصوم بين الأُمّة، عندئذ تكسب قضية الحكم شكلاً آخر، وعندها يجب

أن نسأل: ماذا يجب أن تصير إليه قضية الحكم؟ هـل يـجب أن يكـون الحـاكـم بالضرورة هو الفقيه الجامع للشرائط، أم ليس ثمة ضـرورة لذلك؟ وهـل يـنتخب الحاكم من قِبل الأُمّة؟ ... إلى بقية الأسئلة.

وفي ضوء ذلك، لا ينبغي أن نطرح الإمامة منذ البداية بـصيغة كـونها مسألة دنيوية هامشية جدّاً، من خلال اختزالها بالحكم، ثم نؤسس علىٰ هذا الطرح أسئلة من قبيل: هل الحكم في الإسلام اسـتبدادي تـنصيصي أم انـتخابي؟ ثـم نـنعطف لنتساءل: وكيف تقول الشيعة بنظرية مثل هذه في الحكم؟

كلّا، القضية ليست مطروحة بهذا الشكل، بل إنّ ما تطرحه الشيعة هي الإمامة. والحكم هو أحد شؤون الإمام، إذ من الطبيعي أن لا يُطرح شخص آخر للـحكم بوجود الإمام المعصوم، كما هو الحال في زمن النبي الأكرم، إذ لا مجال لحكومة شخصٍ سواه. وعندما عيّن النبيُّ الأكرم عليّاً للإمامة، فإنّ من لوازم الإمامة الحكم.

بالإضافة إلى ذلك نجد أنّ النبيّ صرَّح لعليٍّ بالحكومة في مواطن، بيدَ أنَّ هذا التصريح النبويّ جاء علىٰ قاعدة: إنَّ الإمام من بعدي هو عليّ. [وحين يكون إماماً يصير حاكماً أيضاً].

الولاية المعنوية

عرضت في الجلسة السابقة [الفصل السابق] إلى فكرة أعتقدُ بـها شـخصياً، وأعتبرها فكرة أساسية. ولكنها قد لا تُعدّ من أركان التشيّع. هذه الفكرة يعبَّر عنها

من خلال الأسئلة التالية: هل يقتصر مقام النبي الأكرم على تلقّي الأحكام الإلهية وأُصول الإسلام وفروعه من خلال الوحي؟ هل يقتصر علمه على معرفة الإسلام الواقعي فقط، بحيث لا يكون من شأنه أن يعرف شيئاً آخر وراءه، من جانب الله؟ وهل كان في مقام العمل والتقوى في مرحلة كونه معصوماً من الخطأ فقط؟

وبشأن الأئمة (عليهم السلام): هل اقتصر مقامهم على تلقّي الإسلام بواسطة النبيّ (صلّى الله عليه وآله) ـ حيث لا يوحىٰ إليهم ـ بالنحو الذي يكون علمهم بكليات الإسلام وجزئياته وفروعه كعلم النبي لا يداخله شيء من الخطأ، ولا يخالطه الاشتباه، وأنّهم في مقام التقوىٰ والعمل معصومون من الخطأ أيضاً؟

أم إنّ هناك علوماً أُخرىٰ وراء ذلك في شخصية النبي والإمام؟ وماهي العلوم التي يعلمونها وراء معرفتهم بمسائل الدين ومعارفه؟

هل صحيح أنَّ الأعمال تُعرَض على النبي، وأنَّ أعمال الناس في زمان كل إمامٍ تُعرَض عليه، بحيث إنَّ الإمام المهدي (عليه السلام) لا ينظر الآن إلى الشيعة وحدهم، بل هو ناظر إلى الناس جميعاً لا يغفل عنهم؟

وفي أُفق هذه الولاية ومداراتها، لا فرق في الإمام بين كونه حيّاً وميّتاً. فقد ذكرتُ سابقاً، أنّك حين تزور الإمام عليّ بن موسىٰ الرضا (عليه السلام) وتخاطبه بقولك: السلام عليك، تكون في حالةٍ شهودية من قبيل مخاطبتك لإنسان حي، حين تواجهه وتقول له: السلام عليك.

هذه هي الولاية المعنوية.

ذكرتُ في الجلسة السابقة أنّ هذه الفكرة تمثّل نقطة التقاء بين العرفان والتشيّع، بحيث تقترب الأفكار فيما بينهما إلى حدٍّ كبير جدّاً. فأهل العرفان يعتقدون بوجوب وجود القطب في كل عصر؛ وجوب وجود الإنسان الكامل الذي لا يخلو منه عصر، والشيعة يعتقدون بوجود الإمام في كلّ عصر، إذ لا يخلو زمان من إمام وحجّة يكون هو الإنسان الكامل.

لا أُريد في الوقت الحاضر أن أعرِض لهذا البحث (الولاية المعنوية) لأننا لا نختلف بهذه المسألة مع السنّة. بل محطّ الاختلاف بين الشيعة والسنّة هما المرتبتان الأُوليان، أي المرتبة التي أطلقنا عليها الإمامة في بيان أحكام الدين، والمرتبة الثانية التي تعني الإمامة فيها زعامة المسلمين ـ وقيادتهم السياسية ـ.

أهمية حديث الثقلين

يجب أن لا يُغفل عن الإمامة التي يطويها حديث: «إنّي تارك فيكم الثقلين» الذي عرضت له. فإذا واجهتم أحد أهل السنّة من العلماء أو من غيرهم، اسألوه: هل صدر هذا الحديث عن النبي؟ إذا أجاب بالنفي، بمقدوركم أن تضعوا بين يديه عدداً من كتبهم التي توفرت علىٰ ذكر الحديث.

ولا يسع علماء أهل السنّة أن يختلفوا معنا في وجود هذا الحديث وصحّته[1].

---

(١) لقد لقي هذا الحديث الضرر من قبل بعض خطباء المنبر وقرّاء التعزية باستخدامهم له كمقدّمة [ومفتاح] للولوج إلى المصيبة، حتّىٰ يخال للإنسان أنّ ما يقصده النبي من تركه القرآن والعترة هو أن ←

ثم اسألوه بعد ذلك عن العترة من هي، حيث نصَّ النبيّ على العودة إلى القرآن وإلى العترة كمرجعَين؟ ولماذا لا يفرِّقون في الرواية بين عترة النبي وغير العترة، بل ـ مناط التفريق في الرواية عندهم ـ بين الصحابي وغير الصحابي، وينقلون عن علي (عليه السلام) أقل ممّا يروون عن غيره. وإذا رووا عن علي(عليه السلام) أحياناً، فبصفته أحد الرواة، وليس لكونه مرجعاً.

حديث الغدير

ذكرنا أنَّ الشخص الذي يكون مرجعاً في الدين، يجب أن يكون بنفسه الزعيم الديني [أي القائد السياسي] وقد صرَّح النبيّ بشأن قيادة الإمام علي (عليه السلام)، حيث عكس حديث الغدير، الذي صدر عن النبيّ الأكرم في واقعة غدير خم في حجّة الوداع، مثالاً لذلك[1].

→ تتوجّه لهما الأُمّة بالاحترام وعدم الإساءة فقط مع أنَّ النبي أراد أن تعود الأُمّة إلى مرجعَين في الآن نفسه؛ الأوّل: القرآن، والآخر: العترة، وتتمسّك بهما ولا تنفكّ عنهما، كما هي عليه دلالة بقيّة الحديث: «لن تضِلُّوا ما إن تمسّكتم بهما أبداً».

فالمسألة التي يطرحها الحديث إذن، هي المرجعية والرجوع إليها، حيث اعتبر النبيُّ (صلّى الله عليه وآله) العترة عِدْل القرآن في دعوته للرجوع إليهما، كما صدر عن النبيّ قوله: إنَّ القرآن الثقل الأكبر والعترة الثقل الأصغر.

(١) هذا التمييز في وظيفة الإمامة ومهامّ الإمام بين المرجعية الدينية والتعهّد ببيان الدين بعد النبي، والمرجعية السياسية والاجتماعية للأُمّة، بيَّنه الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر برؤية واضحة، وهو يكتب عن دور الإمام علي في الإسلام: «ذلك لأنَّ رسول الله (صلّى الله عليه وآله) لم ينصب عليّاً مرجعاً أعلى للمسلمين من بعده على الصعيد الاجتماعي فقط، بل نصّبه مرجعاً أعلىٰ على الصعيد الاجتماعي ←

لقد كانت حجّة الوداع آخر حجّة لرسول الله (صلّى الله عليه وآله)، وربّما لم يحجّ النبي بعد فتح مكّة غير حجّة واحدة، وإن كان أدّىٰ حجّ العمرة قبل حجّة الوداع.

لقد دعا رسول الله (صلّى الله عليه وآله) الناس للخروج معه إلى مكّة في هذا الحجّ، فاجتمعوا وكانوا معه، فخطب بهم في مواقع مختلفة؛ في المسجد الحرام، وعرفات، ومنىٰ، وخارج منىٰ، وفي غدير خم وغيرها من المواطن.

ومن بين المواطن التي خطب بها النبي، هي خطبته في غدير خم، وقد كانت آخر الخطب وأكثرها شدّة وكثافة. والذي أعتقد به شخصياً في فلسفة تأخير ما قاله النبي في هذه الخطبة، عمّا كان قد ذكره وقاله في خطبه في المواقع الأُخرىٰ، يعود إلى نزول الآية: ﴿يا أيّها الرسول بلِّغ ما أُنزل إليك من ربّك وإن لم تفعل فما بلَّغت رسالته﴾. فبعد أن كان النبي قد بلّغ كليّات الإسلام فيما يشتمل عليه من أُصول وفروع في خطبه بعرفات ومنىٰ والمسجد الحرام، جاءه أمر السماء في أن يبلِّغ أمراً، إن توانى عنه يكون بمنزلة مَن لم يكن قد بلَّغ من الرسالة شيئاً ﴿إن لم تفعل فما بلَّغت رسالته﴾. أي إنّ كل شيء من دون إبلاغ هذا الأمر، يكون سدىً ويضيع

← والصعيد الفكري معاً، فهناك مرجعيتان أُسندتا إلهيّاً ونبويّاً إلى الإمام علي: إحداهما المرجعية الاجتماعية للأُمّة التي تجعل للإمام القيادة الفعلية للمسلمين في مجالات حياتهم الاجتماعية. والأُخرىٰ المرجعية الفكرية والتشريعية للأُمة التي تجعل من الإمام المصدر الأعلىٰ بعد كتاب الله وسنّة رسوله، لكل ما يشتمل عليه الإسلام من أحكام وتشريعات وقيم ومفاهيم. وقد كان أروع تعبير نبويّ عن المرجعية الأُولىٰ حديث الغدير، وعن المرجعية الثانية حديث الثقلين».

من تقريظ كتبه الشهيد الصدر لكتاب «مسند الإمام علي» للسيّد حسن القبانچي، مجلة قضايا إسلامية، العدد الثالث ١٤١٧ هـ، ص ٦٣١. [المترجم]

هباءً منثوراً.

سأل النبيّ (صلّى الله عليه وآله) الجمعَ: ألستُ أولىٰ بكم من أنفسكم؟ وذلك في إشارة إلى قول الله تعالىٰ: ﴿النبيُّ أوْلىٰ بالمؤمنين من أنفسهم﴾[1]. أي ألست أحقّ بالتصرّف في شأنكم من أنفسكم؟

انطلق صوت الجميع: بلىٰ يا رسول الله.

قال النبي: مَن كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه.

وهذا الحديث كحديث الثقلين له أسانيد كثيرة.

لقد أصدرت مؤسسة [نشر الحقائق الإسلامية] في مدينة مشهد قبل سنوات، خلاصة لبحث الغدير. لم يتسنَّ لي أن أقرأ هذا البحث حتى الآن، ولكن قرأه بعض الزملاء من أهل الخبرة فامتدحوه وذكروا في تقييمه أنّه جيد جـدّاً. ووصـيتي أن تقرأوا هذا البحث على الأقلّ.

أما إذا أردنا أن نبحث في مصادر حديثٍ كحديث الغدير، الذي نقول بتواتره، أو نبحث في حديث الثقلين الذي خصّه السيّد مير حامد حسين، صاحب «عبقات الأنوار» بكتاب كبير ـ من موسوعته ـ يقع في أربعمئة صفحة، توفّر خلالها علىٰ ذكر مصادره، فإنَّ البحث يطول بنا كثيراً.

ربما احتاج الموضوع إلى بحث أكثر، ولكنّي أُفضّل إبقاء جوهر البحث، في مسألة الإمامة، مع إشارات إجمالية إلى أدلّة الشيعة في الباب.

---

(١) الأحزاب: ٦.



الفصل الثالث

البحث الكلامي للإمامة



لكي تتّضح علىٰ نحوٍ أفضل ماهية منطق علماء الشيعة في بحث الإمامة، وماذا قال الآخرون بشأنها إذا كان لهم فيها كلام، فضّلت أن استعرض لكم ما كتبه في هذا المجال الخواجة نصير الدين الطوسي، مع بيان بعض التوضيحات كلّما كان ذلك ضرورياً.

بحْث الخواجة الطوسي مختصر جدّاً، وهو متداول في الأوساط منذ زمانه حتّى اللحظة بين علماء الشيعة والسنّة.

لقد صنّف الخواجة كتاباً معروفاً باسم «التجريد»، لا ريب أنّكم سمعتم به. قسمٌ من الكتاب يبحث في فنّ المنطق، ويقال له «منطق التجريد»، والقسم الآخر في فنّ الكلام، وهو يتناول مسائل التوحيد، والنبوّة، والإمامة، والمعاد وقضايا أُخرىٰ. والذي يطغىٰ علىٰ باب التوحيد أكثر هو الجانب الفلسفي، حيث تناول الخواجة البحث بمنهج الفلاسفة.

لقد بادر العلّامة الحلّي لشرح قسمي الكتاب كليهما، ولا شك أنّكم سمعتم كثيراً باسم العلّامة الحلّي، فهو من كبار فقهاء الإسلام، ولا ينظر إليه فقيهاً كبيراً من

فقهاء الشيعة وحدهم، بل هو عظيم من أجلّاء فقهاء الإسلام.

كان العلّامة الحلّي تلميذاً للخواجة نصير الدين في المنطق والكلام والفلسفة والرياضيات، في حين كان في الفقه تلميذاً للمحقّق الحلّي مصنِّف كتاب «شرائع الإسلام» الذي يُعَدّ بدوره من طراز فقهاء الصفّ الأوّل عند الشيعة.

عُدَّ العلّامة والخواجة من النوابع. فالخواجة نصير الدين يعتبر في الصفّ الأوّل ـ تقريباً ـ من رياضيي العالم. وقد ذكرت الصحف مؤخراً أن أبعاضاً من كوكب القمر أُطلق عليها أسماء عدد من الرياضيين الإيرانيين هم: عمر الخيام، ابن سينا، والخواجة نصير الدين الطوسي الذي كانت له فرضيات [علمية] حول القمر.

وممّا لا ريب فيه أنّ العلّامة كان نابغة في الفقه، إذ له فيه كتب وتصانيف كثيرة؛ من بينها: «تذكرة الفقهاء» الذي يقع في مجلدين. والحقّ، أنَّ المرء حين يعود إلى هذا الكتاب ويطالعه يُصاب بالدهشة، من عمق إنسان فرد توفّر علىٰ اختصاصه بهذه الدرجة.

فـ «تذكرة الفقهاء» وإن كان كتاباً فقهياً، إلّا أنَّ محتوياته لا تقتصر علىٰ بيان فقه الشيعة وحده، بل تراه يذكر إلى جوار كلّ مسألة فتاوى جميع علماء أهل السنّة. فهو لا يقتصر علىٰ فتاوى أئمتهم الأربعة؛ أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد، بل يتجاوزهم لذكر آراء كبار الفقهاء قبل أن يصار لتحديد المذاهب في أربعة. عندما يعرض إلى المسائل الفقهية تراه يمرّ في كلّ واحدة منها علىٰ رأي أبي حنيفة والشافعي [والبقية] ثم يذكر الرأي الفقهي للإمامية.

أكثر من ذلك، تراه بصدد البحث يناقش إذا كان للفقيه الواحد أكثر من رأي في

المسألة، فيذكر أنّ الشافعي ـ مثلاً ـ قال فيها هذا الرأي في القول الأوّل، وقال فيها رأياً آخر في القول الثاني، أو يشير إلى رأيه، ثم يذكر أنّه عدل عنه إلى غيره، مع ذكره الرأيين.

والذي يذكره الشيخ محمّد تقي القمي بهذا الشأن، أنّهم حين أرادوا طبع «التذكرة» استوفدوا متخصصين من علماء أهل السنّة في كلّ مذهب، ولما حضروا أظهروا دهشتهم لإحاطة هذا الرجل بالأقوال والآراء [السنّية] أكثر من إحاطتهم بها. هكذا كان العلّامة الحلّي؛ رجلاً استثنائياً، من هذا الطراز.

توفّر العلّامة الحلّي علىٰ شرح كتاب التجريد، فاشتهر الجزء المنطقي منه بـ «الجوهر النضيد» وهو من أهمّ كتب المنطق، أما الجزء الكلامي فعنوانه «كشف المراد»، وهو معروف الآن بشرح التجريد.

امتاز شرح العلّامة على الجزءين المنطقي والكلامي كليهما بالإيجاز والاختصار. وقد شُرِحَ بعد العلّامة مراراً ودُوِّنت عليه الحواشي حيث انقسم الشارحون بين ناقض على الكتاب ومدافع عنه. وربّما لم يحظَ كتاب في العالم الإسلامي بما حظي به «التجريد» من بحث وتحليل، من زاوية كثرة ما كتب له من شروح وحواشٍ، تتفق معه تارة وتنقض عليه أُخرىٰ. والسبب في ذلك هو نهج الخواجة الطوسي في تدوين الكتاب، فحينما أراد أن يدوِّن الأفكار والمسائل وفق مذاق الشيعة وبناءً علىٰ رؤيتها، عمد إلى الإيجاز الشديد والاختصار، فكتب النص علىٰ طريقة المتون الوجيزة، وخلّلها الأفكار، وقد مرَّ علىٰ ذ لك مروراً سريعاً ـ تقريباً ـ.

لقد ضمَّن أواخر كتاب «التجريد» بحثاً عن الإمامة. ولأنَّ هذا البحث يحظى بقبول جميع علماء الشيعة، فإنَّ استعراضه يوفِّر لنا إطلالة علىٰ منطق علماء الشيعة، وكيف جرىٰ في الإمامة.

الكتاب الذي بيدي الآن، هو شرح الملّا علي القوشچي للتجريد، والقوشچي هو من كبار علماء السنّة، وقد أفضى به موقعه المخالف بالضرورة، إلى بيان نظريات أهل السنّة، والردّ غالباً على الخواجة نصير الدين.

وبهذا أضحى الكتاب يعكس نظريات علماء الشيعة ورؤاهم حول الإمامة من خلال نظر الخواجة الطوسي، إلى جوار نظريات أهل السنّة.

تعريف الإمامة

أوّل ما يفتتح به الحديث عن الإمامة هو تعريفها. ولا يبدو أن فيه اختلافاً، حيث يقولون في التعريف: الإمامة: رياسة عامّة في أُمور الدين والدُّنيا.

وقد استخدم الطوسي مصطلحاً كلامياً، فقال: «الإمامُ لطف». والمقصود من التعبير أنَّ الإمامة نظير النبوّة، خارجة عن حدِّ اختيار البشر واستطاعتهم، متصلة بطرفٍ آخر يجب أن تصدر منه. فإذا كانت النبوّة يجب أن تأتي من خلال الوحي وهي تعيين من السماء، فما كانت الإمامة ـ وهي مثلها ـ إلّا بتعيين من النبيّ عن الله، والفرق بينهما أنَّ النبوّة تصدر مباشرة عن الله. ويكون ارتباط النبي بالله مباشراً، أمّا الإمام فيعيّنه النبي [عن الله].

دليل الشيعة العقلي على الإمامة

لم يعدُ ما ذكره الخواجة في هذا المجال عن الجملة الواحدة[1]. أمّا التوضيحات التي صدرت عن علماء الشيعة، فقد بُنيت على الأساس الذي عرضتُ له سابقاً. وهم ينطلقون من بحث تاريخي، ومنطقهم أنّ البحث الأساسي هو في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، فإذا ثبتت إمامته، يتمّ التمسّك بإمامة الأئمة الباقين، بنصِّ السابق على التالي، وهكذا.

ينطلق النهج الاستدلالي لعلماء الشيعة من مقولة أنَّ الإسلام دين عامّ يشمل جميع شؤون الحياة البشرية، وواقع هذا الدين يحكي هذه الخاصّة فيه ويدلّل عليها، إذ له في جميع المسائل موقف، وهو يتدخّل بالأُمور كافّة.

في الخطوة الثانية يقف الشيعة عند تاريخ حياة النبي الأكرم، ليتساءلوا: هل دلّت هذه الحياة على أنَّ الفرصة توفّرت للنبي كافية، كي يعلّم الناس الإسلام كاملاً بكلّ ما ينطوي عليه من سعة وشمول؟

عندما نعود إلى التاريخ، نجد أن مثل هذه الفرصة لم تتوفّر لرسول الله (صلّى الله عليه وآله) خلال السنوات الثلاث والعشرين من سني البعثة.

بديهي أنَّ النبي اغتنم كل الفرص المتاحة، وعلّم المسلمين كثيراً من أحكام

---

(١) ونصّ هذه الجملة: «الإمام لطف فيجب نصبه على الله تعالىٰ تحصيلاً للغرض». كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، طبعة مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، ١٤٠٧ هـ، ص٣٦٢. [المترجم]

الدين، بيدَ أنَّ تاريخ حياته في مكّة والمدينة، وما أصابه من مشكلات وابتلي به من شواغل كثيرة، حالَ دون أن تكفي هذه المـدّة لتـعليمه جـميع الأحكـام لجـميع المسلمين.

في الخطوة الثالثة، يصل الاستدلال إلى استحالة أن يكون مثل هذا الدين قد تُرك بيانه ناقصاً. لذلك كان لابدَّ أن يكون بين الصحابة شخص واحد، أو مجموعة تلقّت الإسلام من النبيّ (صلّى الله عليه وآله) كاملاً واستوعبته بتمامه، بحيث يكون هذا التلميذ ـ أو المجموعة ـ جاهزاً لتوضيح الإسلام وبيانه بعد النبي مباشرة، نظير ما كان يقوم به النبي، مع فارق أن رسول الله (صلّى الله عليه وآله) كان ينطق عن الوحي مباشرة، في حين ينهض من يخلف النبي بمهمّته هذه، بواسطة ما تعلّمه عن النبي وتلقّاه منه.

في الخطوة الرابعة يستدلّ علماء الشيعة أنَّ أهل السنّة لما لم يكن لديهم مثل هذا الشخص [الإمام ـ المرجع الديني] ولم يرجعوا إليه، فقد تعاملوا مع الإسـلام كدين ناقص، شاؤوا ذلك أم أبوْه، ممّا أفضىٰ في النهاية إلى اصطناع القياس.

والواقع يشهد بصحّة ذلك، لأنَّ القياس نشأ عند أهل السنّة من واقـع ظـهور مسائل تحتاج إلى أجوبة وأحكام، وقد رأوا حين نظروا إلى هذه المسائل أن شيئاً لم يصلهم فيها عن النبي (صلّى الله عليه وآله)، فقالوا: ماذا نفعل؟

لم يكن أمامهم حلّ سوىٰ قياس موضوع بموضوع آخر، معتمدين على التشابه الظنّي في استنباط أحكام هذه المسائل.

وعند هذه النقطة بالذات ـ ما أفضى إليه واقع أهل السنّة من تـصوّر نـقصان

الدين والاستناد إلى القياس لسدّ النقص ـ نجد أنَّ هذا المنطق لم يصدر من علماء الشيعة بعدئذ، بل نشأ مع الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام)، فيما تضمنته كلمات الإمام في «نهج البلاغة»، ونصوص الأئمة من بعده من ذكر هذا الواقع وإدانته. يقول الإمام عليّ (عليه السلام) بهذا الشأن: «أم أنزل الله سبحانه ديناً ناقصاً» حتّىٰ يستعين بآرائهم على إتمامه؟

لقد أكّد أئمّة أهل البيت (عليهم السلام) تأكيداً كبيراً على أنّ المسألة لا تكمن في كون الدين ناقصاً، أو أنّ المسائل الدينية ناقصة في بعض الموارد، حتىٰ يتطلّب استكمال هذا النقص وسدّ الفراغ الاعتماد على رأينا وما يفضي إليه ظنّنا. ففي كتاب «الكافي» مثلاً باب مضمونه أنّه ما من شيء ـ من الحلال والحرام ـ إلّا وقد جاء فيه كتاب وسنّة، أو في كلياته على أقلّ تقدير[1]. فكليّات المسائل جاءت مدرجة في الكتاب والسنّة، وما يجب هو الكشف عن المصداق وحسب.

والاجتهاد في الرؤية الشيعية، لا يعني أكثر من هذا، إذ هو يعني كفاية كليّات الإسلام وأُصوله العامّة. وما على المجتهد إلّا أن يُطبّق هذه الأُصول الكلية على الجزئيات ـ ليصل إلى الأحكام ـ.

أما القياس فهو شيء آخر، إذ لا يعتقد ـ من يقيس ـ حتىٰ بكفاية هذه الأُصول الكلية العامّة، لذلك يؤمن بوجوب الجري وراء المتشابهات والاعتماد على الظنّ والحدس لاستنباط الأحكام علىٰ نحوٍ تخميني.

---

(١) باب الردّ إلى الكتاب والسنّة وأنّه ليس شيء من الحلال والحرام إلّا وقد جاء فيه كتاب أو سنّة.

نتبيَّن ممّا مرَّ أنّ منطق علماء الشيعة يقوم على ما يلي: نحن وأنـتم [عـلماء الشيعة والسنّة] نتّفق على أن النبيّ الأكرم لم تتسنَّ له خلال سنوات البعثة الثلاث والعشرين، فرصة بيان جميع أحكام الإسلام إلى الناس، ولو بصورة كلّيات.

ثم نفترق بعد ذلك. إذ يقوم منطقكم على أنَّ الرسول الأكرم ترك الأُمّة هكذا [هملاً] ومضىٰ. أما نحن فنعتقد أنَّ الدليل الذي أفضى إلى أن يُبعث النبيّ (صلّى الله عليه وآله) قاد بنفسه إلى أن يعيِّن أشخاصاً بعينهم، لهم جنبة قدسية، يخلفونه من بعده.

لقد نهض رسول الله (صلّى الله عليه وآله) بتعليم أوّل هؤلاء الخلفاء ـ الإمام عليّ (عليه السلام) ـ جميع حقائق الإسلام، وبيّنها له بتمامها، لكي يتصدّى لجميع ما يعرض من أسئلة. وكان عليّ (عليه السلام) يطلب من الأُمّة دائـماً أن يسألوه عمّا بدا لهم، ليجيبهم[1].

---

(١) دأب الإمام علي في خطبه على أن يحثّ الأُمّة على سؤاله، حتّى قال: «أيُّها الناس إنّي أبن عم نبيّكم، وأوْلاكم بالله ورسوله، فاسألوني ثم اسألوني». الإرشاد، ج ١، ص ٢٢٩.
وفي خطبة أُخرىٰ، قال: «سلوني قبل أن تفقدوني، فوالله لا تسألوني عن فئةٍ تضلُّ مئة وتهدي مئة إلّا نبأتكم بناعقها وسائقها إلى يوم القيامة». فما كان من أحدهم، إلّا أن نهض فقال: أخبرني كم في رأسي ولحيتي من طاقة شعر؟
ينظر: الإرشاد، ج ١، ص ٣٣٠.
لقد نقلت معظم المصادر التاريخية وبأسانيد صحيحة ومتعدّدة أنَّ الإمام أمير المؤمنين كان يحثّ الأُمّة على سؤاله ويدعوها لذلك. يُنظر: الغدير، ج ٦، ص ١٩٣ ـ ١٩٤؛ ج ٧، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.
وأجمل من ذلك كلّه، ما ذكره أحمد بن حنبل في مسنده: «لم يكن أحد من أصحاب النبي يقول سلوني إلّا علي بن أبي طالب». الصواعق المحرقة، ص ٧٦؛ الرياض النضرة، ج ٢، ص ١١٨. [المترجم]

الإمام هو المرجع المختصّ بالدين

نريد أن نؤدّي الفكرة من خلال البيان المعاصر. وفي هذا الاتجاه يقوم منطق علماء الشيعة على أنّ من ينكر وجود إمام بهذه المواصفات، إنّما يستخفّ ـ في الواقع ـ بالإسلام ويستهين به. ذلك أنَّ ـ منطق الأشياء يحكي ببداهة ـ وجوب أن يرافق الجهازَ الفني، المتخصِّصُ الخبير به، حين يبعث به إلى مكان ما. فعندما يصدِّر بلد كأميركا أو الاتحاد السوفياتي أجهزة متطوِّرة من قبيل طائرة الفانتوم أو الميغ، إلى بلد لم يعهد أهله هذه الأجهزة من قبل، ولا معرفة لهم بها، تراه يبعث خبيراً متخصّصاً مع الطائرة. لا شك أنَّ الحال يختلف مع تصدير حاجة بسيطة كالقماش مثلاً، حيث لا تكون بحاجة إلى مرافقة خبير. والسؤال الآن: كيف تقيّمون الإسلام الذي جاء إلى الناس من عند الله، وكيف تنظرون إليه؟ هل تنظرون إليه علىٰ مثال نظرتكم لسلعة بسيطة كالقماش، وهي لا تحتاج إلى خبير يرافقها حين تصدَّر من بلدٍ إلى آخر، أم تتعاطون معه كما تنظرون إلى جهاز فني معقَّد يحتاج أثناء التصدير إلى خبير يرافقه مدّة يتعلّم الناس خلالها استخدامه ويعتادون عليه؟

الإمام ـ في حقيقته ـ هو تعبير عن مرجع متخصّصٍ في أُمور الدين، وهو خبير حقيقي به بحيث لا يداخل معرفته الخطأ ولا يلابسها الاشتباه.

لقد جاء الرسول الأكرم بالإسلام إلى الناس. وهذا الدين بحاجة إلى وجود مرجع إلهي، يعرِّفه للناس ويبيّنه لهم علىٰ وجهٍ تامّ، لمدَّة معيّنة على الأقل. وبدوره عيَّن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) للأُمّة مثل هذا المرجع المتخصِّص.

علماء الشيعة يعبِّرون عن هذه الحاجة الواجبة، بـ(اللطف). ويعنون به اللطف الإلهي، والذي يقصد منه أن يكون متعلق اللطف [الإمامة] نافعاً في هداية البشر(١).

ولما كان الطريق مغلقاً أمام البشر، فإن مقتضى اللطف الإلهي يوجب عنايته بهم، تماماً كما هو عليه الحال في النبوّة، المحكومة هي الأُخرىٰ بقاعدة اللّطف.

هذه القاعدة هي أصل من أُصول الشيعة، بحيث يمكن أن يقال أنّها تـعكس ـتقريباًـ دليلهم العقلي في باب الإمامة.

---

(١) يقولون في اللطف: هو ما يقرِّب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية. والنبوّة والإمامة كلاهما لطف واجب على الله، إذ به يحصل الغرض من خلق الإنسان.

واللطف ثلاثة أنواع من حيث مَنْشَئه: فهو إمّا أن يكون من فعل الله، وإما أن يكون من فعل الإنسان المكلَّف، وإمّا أن يكون من فعل غيرهما. فإن كان من فعل الله فهو واجب عليه، وإن لم يفعله كان ناقضاً لغرضه؛ وهو قبيح مستحيل. وإن كان من فعل المكلَّف وجب على الله أن يُشعره بـه ويـوجبه عـليه ويعرِّفه إيّاه. وإن كان من فعل غير الله، وغير العبد، فإنّ الشرط في التكليف علم المكلف به.

مثال ذلك: إنّ الصلاة واجبة، وهذه تتوقّف علىٰ نصب الرسول حتّى يبيِّنها، وعلى إتيان المكلَّف لها بعد علمه بها عن طريق بيان الرسول لها.

من هنا كان تنصيب الرسول واجباً على الله. والبيان واجباً على النبي، وتكـليف الله للـعبد بـالصلاة مشروطاً بعلم العبد أنّ النبي بيَّن الصلاة، عندها تصبح الصلاة واجبة على العبد، وكل ذلك لطف من الله.

وقاعدة اللطف كما تسري في النبوّة، تسري في الإمامة. فالاضطرار إلى الرسُل هو بعينه الاضطرار إلى خلفائهم وأوصيائهم. فكما أرسل إليهم الرسل لهدايتهم من الضلال، فهو ينصب الإمام بعد الرسـول للغاية ذاتها.

والمشهور أنّ الشيعة وغالبية المعتزلة تذهب إلى وجوب اللطف، أمّا الأشاعرة فلم يوجبوه.

يُنظر: نظام الحكم في الإسلام أو النبوّة والإمامة عند نصير الدين الطوسي، د. علي مقلد، دار الأضواء، بيروت ١٤٠٦ هـ، ص٢٧٣، ٤٧، ٤٨، ٣٥؛ كذلك كشـف المـراد، ص٣٦٢، طـبعة مـؤسسة النشـر الإسلامي، قم ١٤٠٧ هـ. [المترجم]

العصمة

عند هذه النقطة بالذات تنبثق مسألة العصمة. فحين تنظر الشيعة إلى الإمام في هذا الموقع[1]، حافظاً للشريعة، قيّماً عليها، وأنّه مرجع الأُمّة في معرفة الإسلام، فإنّها تقول بعصمته، كما تقول بعصمة النبيّ (صلّى الله عليه وآله).

ليس ثمَّ من يثير الشبهة ضد عصمة النبي، وهي أمر واضح جدّاً. فـما نـقطع بصدوره عن النبي لا يخامرنا فيه شك ولا نحتمل فيه الاشتباه، بل نجزم بصحّته، لأنَّ من يبعثه الله هادياً للناس، في حال كونهم بحاجة للهداية الالهية، لا يجوز عليه الخطأ أو المعصية.

والخطأ على ضربين: أحدهما أن تصدر المعصية عن علمٍ وعمد، كأنْ يأمر الله النبيّ بشيء، فيرى أن مصلحته تقتضي شيئاً آخر، فيبلِّغ أمر الله على نحوٍ آخـر،

---

(١) أي تنظر إلى جهته الدينية أكثر (بُعد المرجعية الدينية في مهمّة الإمام). وقد ذكرنا من قبل أنّ من غير الصحيح مساواة الإمامة بالحكومة، كما هو الحال في كيفية طرح الإمامة في عصرنا؛ إذ ما إن تُطرح الإمامة حتّىٰ تُساوى بالحكومة فوراً؛ أي تُنظر القضية من الجنبة الدنيوية.

إنَّ بين مسألتي الإمامة والحكومة في اعتبارٍ ما، نوعاً من العموم والخصوص مـن وجـه. فـالإمامة مسألة، والحكومة ـ التي هي شأن من شؤون الإمامة ـ مسألة أُخرىٰ، ونحن في عصر الغيبة نتحدَّث عن الحكومة ولا نتحدَّث عن الإمامة. وبذلك ينبغي ألّا نجعل الإمامة مساوية للحكومة.

إنّ الإمامة في تعبير العلماء [المتكلّمين] هي رئاسة في الدين والدّنيا، ولأنها رئاسة في الدين، فهي رئاسة في الدنيا بالضرورة، وذلك تماماً كما كان عليه شأن النبي. فلكون النبي رئيساً في الدين، فهو ـ بالتبع ـ رئيس للدنيا.

ولو فرض عدم وجود الإمام في عصر ما، أو غيبته، بحيث لا يكون هناك مـحل للـرئاسة الديـنية، فعندئذ يطرح موضوع الرئاسة الدنيوية، وينبثق سؤالها: «ماهو التكليف بشأنها؟».

مخالف لصورته الأصلية.

ومن الواضح أنَّ هذا ضدّ النبوّة، مخالفٌ لها.

وإذا قلنا في تعريف الإمامة أنّها متمّم للنبوّة في مجال بيان الدين، فذلك يعني أنّها واجبة لأداء وظيفة النبي في بيانه لأحكام الدين. عندئذ ما كان دليلاً لوجوب عصمة النبي من الخطأ والذنب، يعود ليكون بذاته دليلاً لوجوب عصمة الإمام.

وإذا اعترض بعضٌ بعدم حاجة الإمام للعصمة، لوجود شخص آخر يسدِّد له خطأه إذا أخطأ، فإنّا ننقل الكلام إلى هذا الشخص الآخر، الذي يحتاج بدوره إلى من يسدّده، وهكذا إلى أن ننتهي [ببطلان التسلسل] إلى وجوب وجود شخص يكون ـ لعصمته ـ حافظاً للشرع[1].

---

(١) وبنص نصير الدين الطوسي: «وامتناع التسلسل يوجب عصمته، ولأنّه حافظ للشرع، ولوجوب الإنكار عليه لو أقدم على المعصية فيضادّ أمر الطاعة، ويفوت الغرض من نصبه، ولانحطاط درجته على أقلّ العوام».

في ذكر هذه الأوجه في وجوب العصمة يجري الطوسي على نهجه في الاختصار، والاكتفاء بأقلّ الكلام. لذا كانت الحاجة قائمة للعودة إلى العلّامة الحلي الذي يبسط القول في هذه الأوجه بقوله:

الأوّل: إنّ الإمام لو لم يكن معصوماً لزم التسلسل، والتالي باطل فالمقدَّم مثله. بيان الشرطية: أنّ المقتضي لوجوب نصب الإمام هو تجويز الخطأ على الرعية. فلو كان هذا المقتضي ثابتاً في حقّ الإمام، وجب أن يكون له إمام آخر، ويتسلسل أو ينتهي إلى إمام لا يجوز عليه الخطأ، فيكون هو الإمام الأصلي.

الثاني: إنّ الإمام حافظ للشرع فيجب أن يكون معصوماً. ويوضح مراده بأنَّ الحافظ للشرع ليس القرآن ولا السنّة ولا إجماع الأمّة ولا الأمارة ولا البراءة الأصلية، فلم يبق ـ بانتفائها ـ إلّا الإمام. فلو جاز الخطأ عليه، لم يبق وثوق بما تعبدنا الله تعالى به وما كلّفناه، وذلك مناقض للغرض من التكليف وهو الانقياد إلى مراد الله تعالى.

←

ثم لو افترضنا إمكان صدور الخطأ أو وقوع الذنب منه، لوجب الإنكار عليه من قبل الآخرين، وذلك يُضادّ ما أُمروا به من طاعته. وهذان الاثنان لا يجتمعان.

التنصيص

من مسألة العصمة ينقاد الاستدلال إلى التنصيص، حيث يجري التسلسل الكلامي للقضية ـ الذي يبدأ من الله ـ على المنوال التالي:

الإمامة لطفٌ من قبل الله، واللطف واجب. ومادام هذا اللطف غير ممكن من دون العصمة، فيجب أن يكون الإمام معصوماً إذن. وللسبب ذاته يجب أن يكون منصوصاً عليه، لأنّ العصمة كموضوع لا تشخَّص من قِبل الناس[1].

← الثالث: إنّه لو وقع منه الخطأ لوجب الإنكار عليه، وذلك يضادّ أمر الطاعة له بقوله تعالىٰ: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم﴾.

الرابع: لو وقع منه المعصية لزم نقض الغرض من نصب الإمام. فالغرض من إقامته انقياد الأُمّة له وامتثال أوامره، واتباعه فيما يفعله، فلو وقعت المعصية منه لم يجب شيء من ذلك، وهو منافٍ لنصبه.

الخامس: إنّه لو وقع منه المعصية لزم أن يكون أقلّ درجة من العوام، لأن عقله أشدّ ومعرفته بالله تعالىٰ وثوابه وعقابه أكثر، فلو وقع منه المعصية كان أقلّ حالاً من رعيّته، وكل ذلك باطل قطعاً.

ينظر: كشف المراد، ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥ بإسقاط بعض الكلمات. [المترجم]

(١) عبّر نصير الدين الطوسي عن هذا الجانب في الإمامة بكلمات، حيث قال علىٰ طريقته في الاختصار: «والعصمة تقتضي النص وسيرته عليه السلام» ثمّ جاء الدور للعلّامة الذي أوضح ذلك بوجهين؛ الأوّل: أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً، والعصمة أمر خفي لا يعلمها إلّا الله، فيجب أن يكون نصبه من قبله تعالى لأنّه العالم بالشروط دون غيره.

والثاني: انطلق فيه من حرص النبيّ على أُمّته، إذ هو أشفق على الناس من الوالد على ولده، ولم يهمل الأُمّة في قضايا صغيرة، فكيف يُنسب إليه إهمال أُمّته وعدم إرشادها في أجلّ الأشياء وأسناها ←

فكما لا يناط أمر تشخيص النبي ومعرفته بالناس، بل بالله الذي يعيِّن النبيَّ، ويعرِّفه من خلال الدلائل والآثار والمعجزات، فكذلك لا شأن للناس بتشخيص الإمام ونصبه، بل يجب أن يُعيَّن من قِبل الله أيضاً، مع فارق بينه وبين النبي؛ أنَّ النبي يجب أن يصير معروفاً للناس عن طريق الآثار والمعجزات، ولا شأن لبشر آخر في النبوّة، بعكس الإمامة التي تعرَّف من خلال بشر، هو النبيّ.

عند هذه النقطة ينطلق الدليل نحو التنصيص، حيث قالوا إنَّ الإمامة بالمعنى الذي ذكرناه يجب أن تكون بنصٍّ من النبي، لا تعييناً من قبل الناس.

يتبيّن لنا ممّا مرَّ أنَّ الدليل انطلق من اللطف إلى العصمة، وعبر من العصمة إلى التنصيص.

وعندما يصل هذا الأُسلوب من الاستدلال عند هذه النقطة، يجب أن يصعد إلى المرتبة الرابعة ـ من بناء الدليل ـ المنصبّ في صيغة هذا التساؤل: حسناً، سلّمنا بصحّة ما ذُكر، ولكن ما شأن ذلك بعليّ (عليه السلام) ؟ يجيب الخواجة نصير الدين: وهما مختصّان بعلي. أي إنَّ العصمة والنص مختصان بعليّ (عليه السلام).

المقصود من هذه الجهة في الدليل أن لا أحد يختلف في أن لا نصَّ علىٰ غير عليّ(عليه السلام). ومن ثمَّ فإنَّ القضية لا تتحرّك بين رأي يذهب الآخرون

← وأعظمها قدراً، وأكثرها فائدة، وهو المتولّي لأُمورهم بعده، فوجب من سيرته نصب إمام بعده والنصّ عليه وتعريفهم إيّاه.

ثم يقول: وهذا برهان لُمّي (مشتقّ من لِمَ التساؤلية).

ينظر: كشف المراد، ص٣٦٦ـ٣٦٧. [المترجم]

بمقتضاه إلى أنَّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله) نصَّ علىٰ شخص آخر، وبين قولنا في أنَّ النصَّ اختصّ بالإمام عليّ (عليه السلام). كلّا، وإنّما تدور القضية بين فكّي هذا السؤال: هل نصب النبي أحداً وعيّنه أم لم يفعل ذلك قطّ؟ في حال القول بالتعيين، لن نجد مصداقه إلّا في عليّ[1].

ومعنى ذلك، أننا إن قلنا بوجوب النصّ، وأنَّ النبي نصَّ علىٰ شخص، فلا يمكن أن يكون المنصوص عليه سوىٰ عليّ (عليه السلام) لأنَّ أحداً لم يدَّعِ النصَّ، بل أنكروه، بل لم يدَّعِ ذلك حتّى الخلفاء بشأن أنفسهم فكيف بالآخرين؟ كما لم يدَّعِ أحدٌ من أتباعهم النصّ عليهم.

وهكذا يثبت المطلوب.

وبشأن العصمة يتكرّر الاستدلال بحذافيره؛ ذلك أن أحداً من الخلفاء لم يدَّعِ العصمة لنفسه، بل اعترفوا بأخطائهم صراحة، كما لم يذهب أحد من أهل السنّة للقول بعصمتهم، لأنَّ الإمامة تعني بنظر أُولئك الحكومة وحسب. وفي دائرة الحكم لا معنى للقول بعصمة الحاكم وعدم خطئه، بل هو يخطئ كثيراً ويرتكب الذنب

---

(١) مرّة أُخرىٰ نرجع إلى العلّامة الحلّي مجليّاً نصّ الطوسي: العصمة والنصّ مختصان بعليٍّ (عليه السلام) إذ الأُمّة بين قائلين: أحدهما لم يشترط العصمة والنصّ. والثاني المشترطون. وقد بيّنا بطلان قول الفريق الأوّل فانحصر الحقّ في قول الفريق الثاني.

ثم يعود للقول: وكل من اشترطهما ـ العصمة والنص ـ قال إنَّ الإمام هو عليٌّ عليه السلام.

وتوضيح الجملة الأخيرة أنّ عليّاً هو المعصوم بإجماع من يقول بوجوب النص. وهو الذي قصده النصُّ دون غيره.

ينظر: كشف المراد، ص٣٦٧ بتصرف ببعض الكلمات؛ كما ينظر: نظام الحكم في الإسلام، د. علي مقلد، ص٣٩٠. [المترجم]

أيضاً، ولكنه يكون في حدود إنسان عادل، له أهلية الإمامة في الصلاة.

هذا هو قولهم، ولم يصدر عنهم في مقام الحاكم ما هو أكثر من ذلك. لذا ترى أهل السنّة ـ وقد وافقهم القوشجي على ذلك ـ ينقلون عن أبي بكر قوله: «إنّ لي شيطاناً يعتريني»، وقوله مختاراً: وإن اعوجَجْتُ فقوّموني[1].

أمّا عمر فقد صدر عنه قوله في مواطن ـ ادّعىٰ من استقصاها أنّها بلغت سبعين موطناً، ولا كلام في كثرتها وفي اتّفاق الشيعة والسنّة بشأنها ـ: «لولا عليّ لهلك عمر». إذ كان يخطئ أحياناً في حكمه، فيأتي أمير المؤمنين ويصحّح له، وكان يقبل منه.

يتّضح ممّا مرَّ أنّه لا الخلفاء يدَّعون العصمة لأنفسهم، ولا الآخرون يدَّعونها لهم.

عندما يُنظر إلى الإمامة في مثل هذا المقام الرفيع، وحين تنطلق من مستوى اللطف والعصمة والتنصيص، فلن يدَّعي أحد أنَّ هناك غير علي (عليه السلام) كان في هذا المرقىٰ.

اكتسب البحث في الإمامة حتى الآن الشكل الكلامي، الذي يبدأ من الأعلىٰ كما ذكرنا، فيستدل علىٰ وجوب الإمامة، بنفس ما استُدِلَّ به علىٰ وجوب النبوّة انطلاقاً من كونها لطفاً، واللطف واجب، فالإمامة واجبة أيضاً، إلى آخر ما عرضنا له.

---

(١) يلاحظ:

ـ الصواعق، ص٧.

ـ الإمامة والسياسة، ج١، ص٢.

ـ شرح النهج، ج٢، ص٨. [المترجم]

والذي يبدو أنّ فكرة الإمامة قابلة لأَنْ تختم عند هذا الحد. ولكن دعونا نلِج خضمّ البحث أكثر من ذلك، لنرى فيما إذا كان ما تمَّ عملياً في الواقع الخارجي يتطابق مع نتيجة البحث الكلامي النظري؛ وهل نصّ النبي (صلّى الله عليه وآله) على عليّ (عليه السلام) أم لم ينص؟ هذا اللون من البحث هو الذي يدعنا ندخل الجانب النصوصيّ في المسألة.

بيدَ أنّا قبل أن ندخل البحث النصوصيّ، عليَّ أن أعرض فكرة فحواها ما يذهب إليه بعضنا من التساؤل: لماذا نُطلّ على الإمامة من خلال أساليب البحث الكلامي بحيث نبدأ من الأعلىٰ؟ يحسن بنا أن نشرع من تحت؛ أي ممّا هو واقع وموجود بالفعل.

لقد كان من شأن المتكلّمين أن يبدأوا من الأعلىٰ، حتّىٰ يبلغوا مثل هذه النتيجة. أمّا إذا أردنا أن ننطلق من المنحى الثاني، فلا يعنينا عندئذ ما تحدَّث به المتكلّمون من سؤالهم: هل الإمامة لطف من جانب الله أم لا؟ ولأنّها لطف فيجب أن يكون الإمام معصوماً، ثم يجب أن يكون هناك نصّ.

يذهب من يعترض علىٰ هذا النهج، إلى أنّه بمنزلة تعيين تكليف لله، بما ينطوي عليه ـ المنطق الكلامي ـ من القول بالواجبات؛ أي أنّها لطف، واللطف واجب على الله، فيجب عليه إذن نصب الإمام. ونحنُ لا نريد أن نعيِّن لله تكليفاً، بل علينا أن نيمّم وجوهنا نحو ما هو موجود، فإذا كان النبي قد نصَّ، فهذا يكفينا، من دون حاجةٍ إلى ما يفضي إليه كون الإمامة لطفاً، من إثبات العصمة والتنصيص عقلاً، بالنسبة إلينا.

علينا أن نولّي الوجوه تلقاء النبي لنرىٰ هل نصّب للإمامة أحداً أم لا؟

في ضوء المنحى الثاني، علينا أن نرى طبيعة ما استدلَّ به الشيعة في هذا المضمار. كما يحسن بنا أن نذكر ما استدلوا به باختصار، لأنَّ أهل السنّة إمّا أنّهم لا يعتقدون بهذه النصوص في الغالب (واضحٌ أنّهم لا ينكرونها بالمطلق بل لا يقولون بتواترها ويذهبون إلى أنّها خبر واحد) أو أنّهم يوجّهونها معنىً ومفهوماً، ويصرفونها إلى غير المعنى الذي نقول به.

بحث نصوصيّ عن النبي بشأن إمامة عليّ

من النصوص قول النبي الأكرم (صلّى الله عليه وآله) مخاطباً أصحابه: «سلّموا علىٰ عليٍّ بإمرة المؤمنين»[1]. وهذا النص يرتبط بواقعة يوم الغدير.

معلومٌ أنَّ الجملة المشهورة في حديث الغدير [من كنت مولاه فهذا علي مولاه] ترویٰ بشكل منفصل، وأهل السنّة من جهتهم لا يعتقدون بتواتر هذا النص عن النبي؛ وأنّه قال: «سلّموا على عليٍّ بإمرة المؤمنين».

لقد سعىٰ علماء الشيعة بعد ذلك لإثبات تواتر مثل هذه الأحاديث. أمّا في

---

(١) التفت عمر بن الخطاب إلى عليّ بعد واقعة الغدير قائلاً: «ياعليّ أصبحت مولى كلّ مؤمن ومؤمنة» روضة الأحباب، ص٤١٦. وعن ابن حجر في الصواعق: «أنّه جاء أعرابيان يختصمان، فأذن [عمر] لعليّ في القضاء بينهما، فقال أحدهما: هذا يقضي بيننا؟! فوثب إليه عمر وأخذ بتلبيبه، وقال: ويحك ما تدري مَن هذا؟ هذا مولاي ومولىٰ كلّ مؤمن، ومن لا يكن مولاه فليس بمؤمن» الصواعق المحرقة، ص١٧٩. [المترجم]

«التجريد» فقد أرسل الطوسي هذا النص إرسال المسلّمات، ولم يتعدّاه بذكر شيء آخر، في حين اعترض الشارح ملّا علي القوشجي بأنّهم لا يقبلون بتواتر الحديث، بل كلّ ما هناك أنّه خبر واحد، نقله بعض ولم يتفق على نقله الجميع.

لقد بذل مؤلفو كتب من قبيل موسوعتي العبقات والغدير، جهودهم لإثبات تواتر الحديث. ففي هاتين الموسوعتين ـ على الأخص موسوعة الغدير ـ تمّ تقصّي رواة الحديث ونقَلَتِه في كلّ طبقة من طبقات المسلمين منذ القرن الأوّل حتّى القرن الرابع عشر، اعتماداً على مصادر أهل السنّة. فمن الصحابة ذكروا أن رواة الحديث زادوا على الستين صحابياً، جاءوا علىٰ ذكرهم بأسمائهم، ثم انتقلوا لرواة الحديث من التابعين الذين سمعوا من الصحابة. وهاتان الطبقتان تختصّان ـ تقريباً ـ بالقرن الهجري الأوّل.

وفي القرون التالية تمّ تقصّي رواة الحديث وتتبُّعُهم طبقة فطبقة. والشيء الحسن الذي فعله صاحب موسوعة الغدير، أنّه استفاد في تقصّيه من البعد الأدبي. ففيما اكتفت كتب من قبيل «العبقات» بالتمسّك بنقل الحديث والتوفّر على ذكر رواته في كلّ قرن، نجد أنّ «الغدير» اتّجه للجانب الأدبي، ذلك أنّ الشعر في كل عصر يعكس قضايا مجتمعه في ذلك العصر، ويجلّي الشعراء ما يكتنف مجتمعهم ويدور في زمانهم.

ومنطق الكتاب أنّ واقعة الغدير لو كانت من بناة القرن الرابع الهجري، لما انعكست في الممارسة الشعرية في القرون الأوّل والثاني والثالث، وحين نجد أنّه في كلّ قرن برز شعراء أنشدوا في الغدير، فكيف يُتاح لنا إنكار هذا الحديث؟

وهذا المسلك يعبِّر عن نهج جيّد في البحث التاريخي، إذ كثيراً ما نستعين بالأدب لإثبات الوجود الموضوعي [الخارجي] لبعض القضايا في التاريخ. وعندما نلمس أنَّ الأُدباء يعكسون بأجمعهم فكرة معينة، نعرف أنّ لهذه الفكرة وجوداً وموضوعاً متحقِّقاً في الخارج.

أمّا منهج صاحب العبقات، فهو يقوم على الكتابة الواسعة، إذ تراه أحياناً يصنِّف كتاباً كاملاً حول حديث واحد، يتوفّر فيه على ذكر جميع رواته مع تمحيص حالهم وما يتحلّون به من صحّة وسقم.

إنَّ صاحب العبقات يشيد، من خلال منهجه في التقصّي، بناءً ـ حول الأحاديث التي يعرض لها ـ يبعث في الإنسان الدهشة والحيرة، لما لهذا الرجل من قدرة في البحث والتتبّع.

من النصوص الأُخرى الدالّة على الموضوع، قول النبيّ (صلّى الله عليه وآله) لعليّ (عليه السلام): «أنت الخليفة بعدي».

وَثَمَّ غير هذين النصّين نصوص أُخرىٰ، بيدَ أنّي مع الأسف أضعت قبل أُسبوعين حين كنت أُغادر هذا المكان* الأوراق التي كنت قد دوّنت عليها ملاحظاتي حول الإمامة، وقد جمعت فيها الأحاديث التي لها صلة بالموضوع. طبيعي ما زلت أتذكّر المصادر التي احتوت تلك الأحاديث، ولكنّي لا أتذكّر تفاصيلها.

---

* الاتحاد الإسلامي للأطباء حيث كانت تُلقى هذه المحاضرات عن الإمامة. [المترجم]

من كتب السيرة التي تعود إلى القرن الهجري الثاني كتاب «السيرة» لابن هشام. والذي يبدو أنّ ابن هشام عاش في القرن الهجري الثالث[1]، بيدَ أنّ أصل «سيرته» يعود إلى ابن إسحاق الذي عاش أوائل القرن الهجري الثاني[2]، ثم انتهت (سيرته) إلى ابن هشام الذي عمل فيها تلخيصاً وتهذيباً.

يعتمد أهل السنّة علىٰ كتاب سيرة ابن هشام، وقد ذكر قضيتين لم يعرض لهما كتاب «التجريد»، ولكنّي سأعرض لهما لمشابهة مضمونهما لما نقله من نصوص في هذا المجال.

واقعة يوم الإنذار

ترتبط الواقعة الأُولىٰ بأوائل البعثة، حين نزل على النبي الأكرم قوله تعالىٰ: ﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾[3]، حيث لم يكن النبي قد أعلن عن دعوته بين الناس عامّة، وكان عليّ (عليه السلام) ما يزال فتىً يعيش مع النبي في بيته (عاش عليّ مع النبيّ منذ طفولته ولذلك قصّة أُخرىٰ).

دعا رسول الله (صلّى الله عليه وآله) عليَّ بن أبي طالب، وقال له: يا عليّ إنّ الله أمرني أن أُنذر عشيرتي الأقربين، فاصنع لنا صاعاً من طعام، ثم اجمع لي بني هاشم وبني عبد المطّلب.

---

(١) توفي ابن هشام سنة ٢١٨ هـ. [المترجم]

(٢) توفي محمّد بن إسحاق نحو سنة ١٥٢ هـ. [المترجم]

(٣) الشعراء: ٢١٤.

أعدَّ عليٌّ غذاء القوم، وكان لحم شاة وعسّاً من اللبن. لمّا أكلوا وشبعوا وأراد النبي أن يحدّثهم بدره أبـو لهب إلى الكـلام، فـقال: لقـدّما (لشـدّ مـا) سـحركم صاحبكم، فتفرّق القوم ولم يكلّمهم رسول الله (صلّى الله عليه وآله).

أمر النبيّ عليّاً من الغد أن يُعِدَّ الطعام ويجمع القوم ليحدِّثهم، ففعل عليّ ما أمره به النبي، وقد ذكر عليّ (عليه السلام) في ذلك ـ وهو راوي الخبر ـ: «فعلت ما أمرني به، ثم دعوتهم له، وهم يومئذ أربعون رجلاً يزيدون رجـلاً أو يـنقصونه» حتّىٰ إذا ما أكلوا وشبعوا بأجمعهم، تحدَّث إليهم رسول الله (صلّى الله عليه وآله) بقوله: «إنّي والله ما أعلم شابّاً في العرب جاء قومه بأفضل ممّا قد جئتكم به. إنّي قد جئتكم بخير الدّنيا والآخرة، وقد أمرني الله ـ تـعالىٰ ـ أن أدعـوكم إليـه، فأيُّكـم يؤازرني على هذا الأمر على أن يكون أخي ووصيّي وخليفتي فيكم؟»

أحـــجم القـــوم عـــنه جـميعاً غـير عـليّ (عـليه السـلام). فأعـاد عـليهم رسول الله (صلّى الله عليه وآله) فأحجموا أيضاً ولم يُجِبْه إلّا علي. فأخـذ النـبيّ (صلّى الله عليه وآله) برقبته، ثم قال: «إنّ هذا أخي ووصيّي وخليفتي فيكم»[1].

---

(١) نصّ المؤلف مرتبك في المتن، وقد أعدنا تنظيمه في سياق العودة إلى مصادر الواقعة، ومردّ الارتباك يعود إلى شفاهية الحديث، وذكر المؤلف له بالمعنى لا بالنص.
وفي مصادر الحديث يمكن العودة إلى:
ـ الكامل، ج ٢، ص ٦٢.
ـ الطبري، ج ٢، ص ٣١٩.
ـ شرح نهج البلاغة، ج ٣، ص ٢٥٤.
ـ النهاية لابن الأثير، ج ٥، ص ٢٥٠ «هدد».

←

كلام النبي مع رئيس القبيلة

الواقعة الأُخرى التي ينقلها ابن هشام في سيرته، هي ما جرى من أمر النبي الأكرم حين كان ما يزال في مكّة، حيث كانت قريش تُنزل به أذاها وتمنعه من تبليغ دعوته، فقد كان رسول الله (صلّى الله عليه وآله) يستفيد من الموسم حيث تكفّ قريش أذاها عنه في الأشهر الحُرُم[1]، فتمتنع عن الضرب والأذى الجسدي، وإن كانت تواصل ضغوطاتها الإعلامية عليه.

في هذا الموسم حيث تجتمع القبائل في سوق عكاظ في عرفات (تجتمع للحجّ ولكن على طريقة خاصّة)، كان رسول الله (صلّى الله عليه وآله) ينتهز الفرصة فيعرض نفسه على القبائل ويدعوها إلى الإسلام، وكان أبو لهب يلازمه كظلّه ويتبعه في كلّ مكان وهو يرميه بالكذب فيما يقول، ويسعى في منعه عن الناس.

حصل في هذا الموسم أن تكلّم النبي مع زعماء إحدى القبائل، وكان يتحلّى بالفراسة، فما كان من هذا الرجل، بعد أن تحدّث مع النبي قليلاً حتّى قال: والله، لو

← ـ التفسير الكبير، ج١٢، ص٢٦.

ـ الدر المنثور، ج٣، ص١٠٥ ـ ١٠٦. [المترجم]

(١) كانت الحروب تعطّل في ذي القعدة وذي الحجّة ومحرّم لكونها من الأشهر الحُرم، وكانت القبائل تكفّ عن الانتقام والثأر، بحيث تتنقل الناس دون خشية، وتجتمع القبائل في سوق عكاظ بأمان، حتّى لو أن أحدهم رأى قاتل أبيه، وكان يبحث عنه قبل ذلك، لما تعرّض له بشيء احتراماً للشهر الحرام.

أني أخذت هذا الفتى من قريش لأكلت به العرب.

ثمّ التفت الرجل إلى النبيّ الأكرم قائلاً: أرأيت إن نحن بايعناك على أمرك، ثم أظهرك الله على من خالفك، أيكون لنا الأمر من بعدك؟

أجاب رسول الله (صلّى الله عليه وآله): الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء.

الذي يتّضح من الواقعة أن إيمان تلك القبيلة لم يكن يصدر عن دافع واقعي للإيمان الحقيقي، كما أنّ النبي كان واضحاً في أن تعيين من يخلفه من بعده هو أمر منوط بالله وليس بيده. وهذه مسألة ذكرت في كتب أهل السنّة[1].

حديث الغدير وتواتره

من النصوص الأُخرى التي استدل بها الشيعة حديث الغدير. يقول الخواجة نصير الدين في التجريد: «ولحديث الغدير المتواتر..».

عندنا في اصطلاحات علم الحديث الخبر الواحد، والخبر المتواتر. المقصود بخبر الواحد: هو الخبر الذي نقله شخص واحد، أو لنقل هو الخبر الذي لا يفيد نقله اليقين، سواء أكان ناقله واحداً أو أكثر (عشرة أشخاص مثلاً).

أمّا الخبر المتواتر: فهو الذي ينقله مجموعة من الأشخاص يتجاوز حدّ

(١) أعدنا تنظيم السياق في ضوء النصّ التاريخي لسيرة ابن هشام، وقد ذكر الواقعة غيره صاحب السيرة الحلبية والدحلانية، بالإضافة إلى (هيكل) من المعاصرين في كتابه «حياة محمّد»، أما بشأن ابن هشام فيلاحظ: ج٢، ص٦٦، طبعة دار إحياء التراث العربي، لبنان، فقرة عرض الرسول نفسه على بني عامر بن صعصعة. [المترجم]

التواطؤ على الكذب. وتوضيح ذلك: لو أنّ شخصاً ذكر أنّه سمع خبراً معيّناً من المذياع، فعندئذ يتكوّن لديكم ظن بصحّة الخبر، بيدَ أنّكم تنتظرون ما يقوله الآخرون، حتّى إذا ما سمعتموه من شخصٍ آخر، يزداد اعتقادكم بصحّة الخبر، أمّا إذا نقله كثيرون، فعندئذ لا يبقىٰ مجال لاحتمال القول بكذبهم جميعاً.

يجب أن يكون عدد الناقلين قد بلغ حدّاً لا يمكن معه احتمال تواطئهم على الكذب، فعند حدٍّ معيّن يمكن افتراض تواطؤ مجموعة من الناقلين على الكذب، ولكن عند تجاوز ذلك الحدّ لا يمكن القول بتواطئهم عليه.

عندما نعود إلى مثال الخبر المبثوث من المذياع، فيمكن احتمال تواطؤ عشرة أشخاص واتّفاقهم علىٰ نقله كذباً دون أن يكون له أثر من الصحّة، كما يمكن الارتفاع بهذا العدد إلى المئتين والقول بتواطئهم على الكذب. بيدَ أنَّ القضية تصل أحياناً لحدٍّ لا يمكن معه احتمال تواطؤ الجميع على الكذب. فلو ذهبت إلى جنوب طهران وسمعت من ينقل لك الخبر، ثم ذهبت إلى شرق طهران، والتقيت بمجموعة اتفقت على نقله، وكذلك لو حصل الشيء نفسه في غرب طهران، فعندئذ لا يسعك أن تحتمل أنّ جميع هؤلاء اتفقوا على الكذب وتواطؤوا عليه.

خبر مثل هذا هو الذي يوصف بالمتواتر.

والذي تدّعيه الشيعة وتذهب إليه أنَّ حديث الغدير بلغ حدّاً لا يمكن معه احتمال القول بتواطؤ ناقليه على الكذب، إذ لا يمكن الزعم مثلاً أنّ أربعين رجلاً من صحابة النبي توافقوا على نقل خبر مكذوب واحد، خصوصاً وإنّ بين نقلة حديث الغدير مَن يُعدّ في أعداء الإمام علي (عليه السلام) أو ممّن لا يدخل في

صفوف مؤيديه على أقلّ تقدير.

فلو كان جميع نقلة حديث الغدير من طراز سلمان وأبي ذر والمقداد؛ أي من الشخصيات التي تدور في فلك الإمام، لكان يمكن احتمال توافقهم علىٰ مثل هذا النقل وتواطئهم عليه بحكم علاقتهم الوطيدة بعليٍّ (عليه السلام). امّا وانّ في نَقَلة الخبر من لم يبدُ له صلة وارتباط، ولم يُظهر ميلاً للإمام (عليه السلام)، فإنّ مثل هذا الاحتمال منتفٍ.

ونقطة التقاطع في المسألة، أنَّ أشخاصاً من قبيل الملّا علي القوشجي مثلاً يذهبون للقول بأنَّ حديث الغدير هو خبر واحد لم يبلغ حدّ التواتر، في حين ترفض الشيعة ذلك، وتقول بتواتره، وتستدلّ على ذلك بكتبٍ مصنّفة في الموضوع.

ونقرأ في نصّ حديث الغدير أنّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله) قال: «ألستُ أوْلىٰ بكم من أنفسكم[1]؟ قالوا: بلىٰ. قال: مَن كنت مولاه فهذا عليّ مولاه». ومن الواضح أنّ النبي أراد أن يعطي لعليّ نفس الأولوية التي له على النفوس [بحكم قوله تعالىٰ: ﴿النبي أولىٰ بالمؤمنين من أنفسهم﴾].

---

(١) إشارة إلى قوله تعالىٰ: ﴿النبي أوْلىٰ بالمؤمنين من أنفسهم﴾ (الأحزاب: ٦) وبمقتضى الآية فإنَّ للنبي كونه رسولاً من عند الله، الأوْلوية على النفوس والأموال وسائر ما للناس من ولايات، أشد وأقوىٰ من أولويتهم عليها.

إنّ لكل شخص ـ في المجتمع ـ ولاية على ماله ونفسه وبقيّة شؤونه، بيدَ أنَّ ولاية النبي أقوىٰ، وأشدّ وأمضىٰ من ولاية صاحب الشأن على شأنه.

بديهي أنّ النبي لا يتصرّف ـ معاذَ الله ـ بشيء رجاء منفعته الخاصّة، بل هو وكيل المجتمع الإسلامي من قبل الله. وإذا كانت ولاية الإنسان على ماله ونفسه وحقّه بالتصرّف بهما من أجله شخصياً، فإنَّ للنبي صلاحيات أوسع لأجل منافع المجتمع الإسلامي ومصلحته.

حديث المنزلة

من الأحاديث الأُخرى التي يستدِلُّ بها الخواجة الطوسي ويقول بتواترها هو حديث المنزلة. وبإزاء ما يذهب إليه الطوسي من تواتر الحديث، يلتزم الملّا علي القوشجي بأن هذا الحديث خبر واحد، فهو لا ينكره من الأصل، ولكن ينكر تواتره.

وممّن عُني بهذا الحديث في مصنفاتهم، علماء من نظير مير حامد حسين في «العبقات» والأميني في «الغدير»، حيث خصّص صاحب العبقات كتاباً له كاملاً (لم يُعنَ الأميني بسائر الأحاديث عنايته بحديث الغدير).

قال رسول الله (صلّى الله عليه وآله) لعليّ (عليه السلام) في حديث المنزلة: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلّا أنّه لا نبيَّ بعدي». لقد قال له النبي ذلك وهو متوجّه نحو غزوة تبوك. وغزوة تبوك لم يجر فيها قتال، وإنّما كانت تجهزاً واستعداداً، وتحرّكاً من النبي انتهى دون قتال [بعد أن انسحب جيش الروم من تبوك] وقد تمّت غزوة تبوك (نسبة إلى تبوك شمال المدينة) بعد غزوة مؤتة، التي تُعَدّ أوّل وآخر حرب بين العرب والروم علىٰ عهد النبي.

لقد كانت القسطنطينية (إسلامبول الحالية) هي مركز إمبراطورية الروم الشرقية، وكانت سورية تابعة لنفوذهم وسيطرتهم. وقد أخذوا أُهبتهم واستعدّوا للانطلاق من سورية للهجوم على المدينة، فرأىٰ رسول الله (صلّى الله عليه وآله)

أنّ من المصلحة أن يجهِّز جيشاً ويسير به نحو حدود الروم وهذا ما كان[1].

لقد هدف النبيّ ـ بتعبير السياسيين ـ أن يظهر قوّته، ويعلن عن استعداده بهذه الطريقة، بحيث قاد الجيش إلى حدود الروم ثم رجع إلى المدينة.

لم يأخذ النبي الأكرم عليّاً (عليه السلام) معه في هذه الغزوة، بل تركه ليخلفه في المدينة. وقد فسَّر علماء الشيعة الموقف النبويّ هذا، على أساس علم النبي بعدم وقوع القتال في هذه الغزوة.

لقد ضاق الإمام علي (عليه السلام) ببقائه في المدينة [بعد أن أرجف المنافقون وقالوا: ما خلّفه إلّا استثقالاً له] وقد بقي في رديف النساء والأطفال. [فلمّا لحق بالنبي يخبره بقالة المنافقين وهو ما يزال في الجرف على أطراف المدينة] قال له النبيّ: أما ترضىٰ أن تكون (أو: أنت) منّي بمنزلة هارون من موسىٰ، إلّا أنّه لا نبيَّ بعدي[2].

---

(١) لقد ذهبنا السنة الماضية إلى خيبر ولم نكن ندري أنّ المسافة بينها وبين المدينة، وبين المدينة وتبوك، هي على هذا القدر من البعد. فعلى طريق مستقيم بين المدينة وتبوك كانت المسافة مئة فرسخ، أي ستمئة كيلومتر، وربما كانت أكثر قديماً لتعرّج الطرق والتوائها. اما بين المدينة وخيبر فقد بلغت المسافة ستين فرسخاً.

لقد عجبنا لتلك الهمّة الناهضة آنئذ، وكيف طوىٰ ـ النبيّ والمسلمون ـ تلك الطرق بوسائل ذلك الزمان!

(٢) يلاحظ من مصادر الحديث:

ـ صحيح البخاري ج ٤، ص ٢٤، وكذلك: ج ٥، ص ٣.

ـ صحيح مسلم، ج ٤، ص ١٨٧.

ـ جامع الأُصول، ج ٨، ص ٦٤٩.

←

ومعنى الحديث أنَّ كل ما لهارون بالنسبة إلى موسىٰ هـو لعـليّ بـالنسبة إلى النبيّ، سوى النبوّة.

وعندما نرجع إلى القرآن لننظر ما لهارون بالنسبة إلى موسىٰ، نجد أن القرآن نقل عن لسان الكليم في موقع، قوله : ﴿ربِّ اشرح لي صدري ويسِّـر لي أمـري واحلل عقدةً من لساني يفقهوا قولي﴾. وهذا المقطع لا يعنينا في هذا المكان، انّما تعنينا تتمته كما وردت في الذكر الحكيم: ﴿واْجعل لي وزيراً من أهلي﴾ والوزير يعني المعين في الأصل، والوِزْر يعني الثقل. فمراد موسىٰ أن يتحمّل عنه هـارون شيئاً من الثقل، وقد ظهر فيما بعد تعبير (الوزير) في الاصطلاح المعروف لمعاون الملك.

لم يقتصر موسىٰ على الطلب، بل اقترح فسمّىٰ أخاه، حيثُ قال فيما يعبِّر عنه بقية الذكر الحكيم: ﴿هارون أخي، اشدد به أزري، وأشرِكْه في أمري، كي نُسبِّحك كثيراً، ونذكرك كثيراً﴾[1].

في مكان آخر من كتاب الله، نقرأ قول مـوسىٰ لهـارون بـعد تـلك الواقـعة:

← ـ مصابيح السنّة، ج ٤، ص ١٧٠.
ـ الصواعق المحرقة، ص ١٢١.
ـ الاستيعاب (المطبوع بهامش الاصابة)، ج ٣، ص ٤١.
وقد نصَّ عليه في البخاري ج ٥، ص٣: «ان رسول الله (ص) خرج إلى تبوك واستخلف عـليّاً، قـال: أتخلّفني في الصبيان والنساء؟ قال: أما ترضىٰ أن تكون منّي بمنزلة هارون من موسىٰ، إلاّ أنه لا نبي بعدي». [المترجم]
(١) طه: ٢٥ ـ ٣٤.

﴿اخلفني في قومي﴾[1].

لذلك عندما يخاطب النبي عليّاً بقوله: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسىٰ» فهو يعبّر عمّا كان لهارون نسبة إلى موسىٰ، وجميعه ممّا ذكره القرآن (أي أن يكون وزيره، وشريكه بالأمر، وخليفته في قومه)، باستثناءٍ واحدٍ عبّر عنه قوله: إلّا انّه لا نبيَّ بعدي.

ولو لم تكن هذه العبارة: «إلّا أنّه لا نبيّ بعدي» لأمكن القول أنّ مراد النبي هو أمر واحد من الأُمور المشار إليها، وأنّ المقصود هو شباهة لأمرٍ بالخصوص. ولكن عندما استثنى النبوّة، فكأنّه أراد جميع الشؤون (المقصود بذلك الشؤون الاجتماعية لا الشؤون الطبيعية، بحيث يكون مراد النبي أنّه كما كان هارون الأخ الطبيعي لموسىٰ، فأنت أيضاً أخي الطبيعي!) وأنَّ مقصوده أن تلك النسبة التي جعلها الله لهارون إلى موسىٰ في جميع الشؤون، هي لك أيضاً.

أما ما يَرُدّ به أهل السنّة، فهو قولهم أنّهم على استعداد لقبول هذا الحديث لو كان متواتراً، ولكنّه خبر واحد.

بيدَ أن علماء من طراز مير حامد حسين أثبتوا في كتبهم ـ كما ذكرنا ـ تواتر حديث المنزلة.

---

(١) الأعراف: ١٤٢، وتمام الآية: ﴿وقال موسىٰ لأخيه هارون اخلفني في قومي وأصلحْ ولا تتّبع سبيلَ المفسدين﴾.

الأسئلة والأجوبة

سؤال: النتيجة التي خرجت بها من حصيلة الجلسة السابقة وبداية جلسة اليوم تقريباً، تتمثل بما يلي:

ارتسم في ذهني حد يفصل إلى درجة ما بين الحكومة والإمامة، وذلك وفق النهج الذي عرض له الشيخ مطهري من أنّ للإمامة وظائف وشُعَباً أحدها الحكومة، بيدَ أنّ السؤال الذي طرأ على ذهني؛ هو أنّني لا أدري ما هي الشُعب الأُخرى التي لا يمكن حلُّها في إطار قضية الحكم أو توجيهها من خلاله؟ ما تعلّمناه من الإسلام حتى الآن أنّه دين لا يفصل بين دنيانا وآخرتنا، أو بين أعمال الدنيا والآخرة. فما يذكر بعنوان كونه أعمالاً أُخروية هو ضمان للعمل بأعمال الدنيا وحافز للتدخّل في الحياة الدنيا، وأعمالنا الدنيوية تهدف إحراز الكمال وتحقيق حياة اجتماعية أفضل، تقوم على أساس تحقّق الحكومة الاجتماعية.

وعندما نعود إلى كتاب الله نجد أنّ الله يمنح أفضل الأوسمة لمن يسعىٰ من العباد ويهدف من خلال أعماله العبادية لترسيخ الحياة الدّنيا والحاكمية فيها على أساس العدالة، لذلك تراه يعطي للجهاد أعلى قيمة.

وحين نعود إلى حياة الأئمّة، نجد أنّ جميع تعاليمهم، ونهجهم في الحياة يقوم على أساس السعي وراء استيفاء الحقوق وكسب حق الحاكمية والحكم، لا فرق بين أُولئك الذين مارسوا الجهاد علناً، وبين أُولئك الذين تجشّموا عناء السجون أو قادوا الحركات السريّة خفية.

إنَّ هذا في الواقع هو الذي جعلني لا أتصوّر وظـائف أُخـرىٰ للإمـامة غـير الحكومة، ذلك أنّ جميع أعمال الإمامة وشؤونها يمكن أن تُدرج في نطاق حكمهم وتُوجَّه من خلاله. أي إنّ حكمهم ـ حين يتاح لهم الحكم ـ سيتحوّل إلى إطار ينتظم جميع أعمال الإمامة وشُعبها.

وما أُريده هو توضيح للمسألة.

الجواب: أُشيرُ أوّلاً إلى أنّ مسألة الحدّ الفاصل هو طرح صدر من جانبكم، وأنا شخصياً لم أستخدم هذا التعبير، ولا أجد من الصحيح استخدامه.

أمّا ما ذكرته، فهو أنّ الإمامة في أوساط الشيعة تُطرح في مستوى أعلى من الحكم والحكومة، بحيث يكون الحكم أحد شؤون الإمامة، والسطح الرفيع الذي عنيته يتمثّل باضطلاع الإمام بتوضيح الإسلام، وتحوّله إلى مرجعٍ لأحكام الديـن معصومٍ لا يجوز عليه الخطأ.

وفي منطقنا نقول: إنّ الحكم هو شأن من شؤون النبي الأكرم، وليس في ذلك ما يفترض وجود الحدّ الفاصل [بين الدّنيا والآخرة بحيث تكون النبوّة شأناً مـن شؤون الآخرة، والحكم شأناً من شؤون الدّنيا].

نحنُ نقول إنّ واحداً من شؤون النبي الأكرم بين الأُمّة، هو الحكم، ولكن هذا الشأن لم يصدر من جهة الأُمّة، بحيث يكون حقّاً منحته إيّاه، بل هو حق وهبه الله له، بدليل أنّه بشر فوق البشر [من جهة صلته بالغيب].

وبعبارة أُخرىٰ: لما كان النبيّ مبيِّناً للأحكام الإلهية وله اتصال معنوي بـعالم

الغيب، فلابدَّ أن تكون له حكومة بين الأُمّة.

أنا لم أبغِ إقامة حدٍّ يفصل بين الدّنيا والآخرة، ولم أرد أن أفصل بين الإمام والحاكم وأُفكّك بينهما، بحيث يكون الإمام من الشؤون الأُخروية للناس، والحاكم من شؤونهم الدنيوية [وبتعبير آخر: تكون الإمامة شأناً أُخروياً ويكون الحكم شأناً دنيوياً] لو قلت هذا، لكان سؤالك وارداً.

ما نريد أن نقوله، أنّ الشيعة تطرح مسألة أُخرىٰ لو أثبتناها، تثبت مسألة الحكومة تلقائياً. نحن نعتقد بوجود مقام يكون تالياً لمقام النبوّة، وبوجود هذا المقام وحضور (شخصه) لا مجال للحديث عن حكم أي شخص آخر.

فكما لا مجال للحديث عن حكومة شخص آخر غير النبيّ بوجود النبيّ، كذلك لا مجال مع وجود الإمام ـ في المستوى الذي تعرضه الشيعة ـ لحكومة شخص آخر.

امّا الحكومة في المعنى الذي يطرح في الوقت الراهن، فهي مسألة لا تكتسب موضوعها إلّا بافتراض عدم وجود امام في الدّنيا، أو أن يكون الإمام غائباً مستوراً كما هو عليه الحال في عصرنا. وإلّا، فمع وجود الإمام وحضوره بالمستوى الذي تعتقد به الشيعة، يكون التكليف في مسألة الحكم والموقف من الحكومة أمراً واضحاً تلقائياً [إذ الأُولىٰ شرعاً وعقلاً أن يتسنّم الحكم الامام المعصوم ويتقدّم علىٰ غيره بلا كلام].

سؤال: هل يذهب أهل السنّة للقول بأنّ حديث الغدير خبر واحد غير متواتر، أم أنّهم يقتصرون على الرواية التي ذكرتموها، حيث قال رسول الله (صلّى الله عليه

وآله): «سلّموا علىٰ عليٍّ بإمرة المؤمنين»؟

الجواب: قد لا يستطيع حتّى السنّة إنكار تواتر هذا الجزء من حديث الغدير: «من كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه» وإن كان يبدو أنّ الملّا علي القوشجي لا يعتقد حتّى بتواتر هذا الجزء منه أيضاً.

لقد بلغ نقل هذا الجزء حدّاً من الكثرة، بحيث لا يمكن لأهل السنّة إنكار تواتره[1]. وثمة عدد كبير نقلوا القسم الأوّل منه، الذي يقول فيه النبي: «ألستُ أوْلى بكم من أنفسكم؟» بحيث قالت الشيعة بتواتره.

أما حديث: «سلّموا على عليٍّ بإمرة المؤمنين» فالسنّة لا تقبل بتواتره أصلاً، وتقول أنّه خبر واحد. وقد لا نستطيع نحن إثبات تواتره أيضاً، ولست متأكّداً من ذلك الآن.

ليس هناك ضرورة لتواتر هذا الجزء، أما تواتر أصل القضية، وأنّ النبي قال: «ألستُ أولىٰ بكم من أنفسكم؟» وقولهم: بلىٰ، ثم قول النبيّ: «من كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه اللّهمّ والِ من والاه وعاد من عاداه...»[2]، فهو عند الشيعة أمر بديهي.

هناك جانب آخر من المسألة يتمثّل بعدم اتّفاق علماء السنّة علىٰ كلمة واحدة في أمثال هذه القضايا، بحيث يتّفق موقفهم جميعاً بالقول أنَّ هذا الخبر متواتر أم أنّه

---

(١) إنّ الباعث وراء كثرة الناقلين، هو عدم تدوين ما كان ينطق به النبي في ذلك الزمان، حيث كانوا يكتفون بحفظه. وفي وسط كهذا، من الطبيعي أن تمكث في الذاكرة أكثر من غيرها تلك الجملة التي تضمّنت أسم عليّ (عليه السلام)، في قول النبي: «من كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه».

(٢) سفينة البحار، ج٢، ص٣٠٦.

خبر واحد. بل ذ هب بعضهم إلى أنّه خبر واحد، فيما قال بعضهم بتواتره.

والفريق الذي ذهب إلى تواتر حديث الغدير، لا يعني به مراد الشيعة منه، وإنّما يصرف المولى إلى المحبّ، فعندئذ يكون المقصود من حديث النبي: من كان يتولّاني ويحبّني فليحبّ عليّاً أيضاً.

وتردّ الشيعة علىٰ هشاشة هذا المنطق بالقول: هل جمع النبي الناس في غدير خم [في تلك الظهيرة القائظة] ليقول لهم هذا الكلام فقط؟ ثم ما وجه الخصوصية في ذلك، وأن يحصر حبّ من يحبّه ويتولّاه بحبِّ عليٍّ وحده، خصوصاً بضميمة قوله (صلّى الله عليه وآله): «ألستُ أولىٰ بكم من أنفسكم»؟ وإنّ كلمة «مولىٰ» لم ترد في أيّ موقع من المواقع بمعنى المحب.

سؤال: هل نزل قوله تعالىٰ: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ بعد واقعة غدير خم؟

الجواب: كلّا، بل نزلت في غدير خم.

الفصل الرابع

آية «اليوم يئس الذين»

ومسألة الإمامة

عرضنا في الجلسة السابقة أن أساس فكر الشيعة في الإمامة يختلف مع فكر أهل السنّة، وأنّ هذا الاختلاف بين الفكرين جذريّ بينهما. لذلك لا تصحّ صيغة البحث التي تصوِّر المسألة: أنّنا نعتقد بالإمامة، وهم يعتقدون بالإمامة أيضاً، إنّما الاختلاف بيننا وبينهم في شروط الإمامة. ومرَدّ ذلك أنَّ الإمامة التي يعتقد بها الشيعة، هي غير الإمامة التي يعتقد بها السنّة.

كما أوضحنا أنّه لا يصحّ أيضاً [في منهج طرح الإمامة] أن تكتسب القضية الصيغة التالية: هل تكون الإمامة بالنصّ أم بالشورىٰ؟ أيْ هل يجب أن يُعيَّن الإمام من قِبل النبي، أم يجب أن تقوم الأُمّة بانتخابه؟ ومردّ ذلك أنَّ ما تقول به الشيعة في باب الإمامة وأنّها بالنّص، هو غير ما يذهب إليه أهل السنّة، وأنّها بالشورىٰ. البحث في شيئين، وليس في شيءٍ واحد، بأن يقول أحد الطرفين أنّه بالنص، ويذكر الآخر أنّه بالشورىٰ.

وما يجب أن يُقال في الواقع: إنَّ المسألة التي تطرحها الشيعة بعنوان الإمامة، يرفضها أهل السنّة من الأساس، لا أنّهم يختلفون مع الشيعة في شروطها.

المسألة تشبه تماماً قضيّة النبوّة بإزاء من ينكرها. إنَّ الشيعة ترفع الإمامة وتسمو بها إلى مستوىً لا يكون للإنسان الذي يقبله ويسلّم به إلّا أن يقبل بالضرورة أنّ الإمام يجب أن ينصَّب من قِبل الله، تماماً كما هو الحال في النبوّة. فكما أنّهم لا يقولون بأنَّ الناس تجتمع وتنتخب نبيّها، فكذلك الحال مع الإمامة في المستوى الذي تعتقد به الشيعة، إذ لا مجال للقول أنَّ الناس تجتمع وتنتخب مثل هذا الإمام.

لقد تناولنا في الجلسة السابقة المراتب التي تقول بها الشيعة للإمامة والشروط التي تعتقد بها للإمام، وانتهينا إلى أنّ منهج الشيعة يأخذ المسألة من أعلىٰ ويشرع بها من هناك ثم ينزل بها نحو الأسفل. ولكي لا يبقىٰ مُعْتَقَد الشيعة في الإمامة محض فرضية، علينا أن نتلمّس ـ واقعاً ـ هل أنّ النبي الأكرم عيَّن شخصاً لهذا المقام مع الأخذ بنظر الاعتبار ذلك المستوى الرفيع الذي نقول به في باب الإمامة أم لا؟ وهل صرّح القرآن بذلك أم لا؟

كنت أرى للوهلة الأُولى أن أمُرَّ على البحث بالترتيب نفسه الذي ذكره الخواجة نصير الدين الطوسي في «التجريد»، بيدَ أنّي رأيت أنّ من الأفضل ـ ونحن علىٰ مشارف يوم الغدير ـ أن أمُرَّ على الآيات ذات الصلة بالغدير، مبيِّناً معناها ومتناولاً إيّاها بالشرح.

بحث آية: اليوم يئس الذين...

تقع الآية التي نعنيها أوائل سورة المائدة، حيث يقول تعالىٰ: ﴿اليوم يئِس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشَوْنِ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم

نعمتي ورضيتُ لكم الإسلام ديناً﴾[1].

ينطوي النصّ علىٰ قسمين، يبدأ كلٌّ منهما بـ «اليوم» وهما معاً جزءا آيةٍ واحدة، وليسا آيتين ـ ولا جزءا آيتين ـ والشيء الثابت أنَّ كلا القسمين يرتبطان بفكرة واحدة لا بفكرتين [مَسُوقان لغَرَضٍ واحد].

سأعرض معنى الآية من خلال القرائن، بعد إشارات نبدؤها بكلمة «يوم» التي دخلت عليها «أل» العهدية لتعني أحياناً «ذلك اليوم» وأحياناً أُخرىٰ «هذا اليوم»، وقد استُخدمت في المعنيين معاً.

وحين تُستخدم بمعنى «ذلك اليوم» تكون مسبوقة بذكر يومٍ معيّن، تأتي هي للإشارة إليه. ولكن في المعنى الثاني؛ عندما نقول: «دخل هذا الشخص اليوم» فالمراد هذا اليوم لا ذاك.

تشير الآية في قوله تعالىٰ: ﴿اليوم يئِس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم...﴾ إلى يأس الكفّار. والسؤال: بأيِّ معنىً يئس أُولئك من دينكم؟ المراد أنّهم يئسوا من التفوّق عليكم ومحق دينكم، ولأنّهم يئسوا من ذلك فقد كفّوا عن مواجهتكم بذاك النهج الذي كانوا يواجهون به الإسلام من قبل، فلا تخشوهم.

والأمر العجيب الذي يردف به النص، هو قوله: «واخشونِ». فلإنّ الحديث عن الدين، فالمراد أنَّ هذا الدين لن يصيبه الضرر من أُولئك بعد الآن، وإذا صادف وأن حلَّ به الضرر، فإنَّ ذلك يكون بالضرورة ـ وبمقتضى السياق ـ منّي، فما معنى

(١) المائدة: ٣.

ذلك؟ سنعرض الإجابة بعدئذ.

نقرأ في تتمّة الآية: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي﴾. لقد ذكر النصُّ كلمتين متقاربتين إلى بعضهما جدّاً، هما: الإكمال والإتمام.

الفرق بين الإكمال والإتمام

الفرق بين الكلمتين أنَّ الإتمام يُطلق حيث يأتي آخر أجزاء الشيء المتتابعة بعضها وراء بعض، بحيث يقال لذلك الشيء إنّه ناقص إذا لم تترتّب أجزاؤه تلك كلّها. فإذا ما انضم إليها أجزاؤها الأُخر، حتى آخر جزء، نقول تمَّ ذلك الشيء.

ومثال ذلك: البناية، فلا يقال لها «تمّت» وإن وضعت لها القواعد ورُفعت الجدران والسُّقُف، وإنّما يقال لها «تمّت» إذا استوفت جميع المستلزمات الضرورية التي تدخل في مقوّماتها حتّىٰ تكون صالحة للاستخدام. فعندما تكون جاهزة للسكن يقال لها «تمّت»[1].

أمّا في (الإكمال) فليس الأمر كذلك؛ فلا ينطوي الشيء علىٰ جزءٍ ناقص ليقال له (غير تام)، فقد لا يكون الشيء ناقصاً وليس له جزء يتمّمه، ولكنّه مع ذلك هو

(١) الإكمال: بلوغ الشيء إلى غاية حدوده في قَدْرٍ أو عدٍّ حسّاً أو معنىً.

والتكميل: يرِدُ على المعنى التام فيكمله، إذ الكمال أمرٌ زائد على التمام، يقابل نقصان الأصل، والكمال يطابق نقصان الوصف بعد تمام الأصل.

ينظر: الكليات لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكوفي، المتوفىٰ ١٠١٤ هـ، ص١٦٣، ٢٩٦، الطبعة الثانية ١٤١٣ هـ، مؤسسة الرسالة. [المترجم]

غير كامل حتّى الآن.

مثال ذلك: الجنين في بطن أُمّه، فهو يصل إلى حدّ التمام، حيث تتمّ أجـزاؤه ويستوي هيكله، ثم يولد ويكون طفلاً تامّاً، ولكنّه لا يكون إنساناً كـاملاً، أي لا يتحلّى بذلك النضج الذي يجب أن يتحلّى به الإنسان.

وعملية النضج هي شيء يختلف عن كون الشيء يفتقر إلى جزء ناقص.

إنّ الاختلاف بين الكامل والتامّ هو في واقعه اختلاف بين الكيفي والنوعي[1].

يقول القرآن من جهةٍ: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ ومن جهةٍ أُخـرىٰ يـقول: ﴿وأتممت عليكم نعمتي﴾ ثم يردف: ﴿ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾؛ أي: أضحى الإسلام اليوم، هو الإسلام الذي يريده الله. ومن الواضح أن ليس المراد أنّ الإسلام هو الإسلام السابق نفسه، ولكنَّ الله غيّر رأيه به!

إنّما المقصود هو: لمّا كان الإسلام قد تمَّ وبَلَغ حدّ الكـمال، فـإنَّ مـثل هـذا

---

(١) ذكر صاحب الفروقات: قد فُرّق بينهما بأنَّ الإتمام لإزالة نقصان الأصل، والإكـمال لإزالة نـقصان العوارض بعد تمام الأصل.

وقيل: ولذا كان قوله تعالىٰ: ﴿تلك عشرة كاملة﴾ أحسن من (تامّة)، فإنَّ التام من العدد قد عُلِم، وإنّما نفى احتمال نقصٍ في صفاتها.

وقيل: تمَّ يُشعر بحصول نقص قبله، وكمُل لا يشعر بذلك.

وقال العسكري: الكمال اسم لاجتماع أبعاض الموصوف بـه، والتـمام اسـم للـجزء الذي يـتمّ بـه الموصوف. ولهذا يقال القافية تمام البيت ولا يقال كماله.

ويقولون: البيت بكماله أو باجتماعه إن تتابع.

ينظر: فروق اللّغات في التمييز بين الكلمات، نور الدين بن نعمة الله الحسيني الجزائري، ص ٤٤، الرقم ٢٦، الطبعة الثالثة، طهران ١٤١٥ هـ. [المترجم]

الإسلام هو الدين الإلهي المرضيّ، وإنّ الدين الذي يريده الله، هو هذا الإسلام التامّ الكامل.

هذا هو مفهوم الآية لا أكثر[1].

أمّا ما يتعلّق بكلمة (اليوم) فإنّ كلّ ما فيها ينصبّ على هذا السؤال: أيّ يوم هو المقصود؟ أيّ يوم هذا الذي بلغت أهمّيته هذا المبلغ، حتّى يقول القرآن فيه: إنّه اليوم الذي كمُل فيه الدين وتمّت فيه النعمة الإلهية؟ من المؤكّد أنّ هذا اليوم مهمّ جدّاً، بحيث يجب أن يكون قد احتضن واقعة استثنائية عظيمة وقعت فيه.

---

(١) يكتب السيّد الطباطبائي في تفسير الآية: الإكمال والإتمام متقاربا المعنى. قال الراغب: كمال الشيء حصول ما هو الغرض منه. وقال: تمام الشيء انتهاؤه إلى حدٍّ لا يحتاج إلى شيء خارج عنه، والناقص ما يحتاج إلى شيء خارج عنه.

ولك أن تحصل على تشخيص معنى اللّفظين من طريقٍ آخر، وهو أنّ آثار الأشياء التي لها آثار، على ضربين. فضرب منها ما يترتّب على الشيء عند وجود جميع أجزائه ـ إن كان له أجزاء ـ بحيث لو فقد شيئاً من أجزائه أو شرائطه لم يترتّب عليه ذلك الأمر؛ كالصوم فإنّه يفسد إذا أُخلّ بالإمساك في بعض النهار، ويسمّى كون الشيء على هذا الوصف بالتمام، قال تعالى: ﴿ثم أتمّوا الصيام إلى الليل﴾ (البقرة: ١٨٧).

وضرب آخر: الأثر الذي يترتّب على الشيء من غير توقّف على حصول جميع أجزائه، بل أثر المجموع كمجموع آثار الأجزاء، فكلّما وجد جزء ترتّب عليه من الأثر ما هو بحسبه، ولو وُجد الجميع ترتّب عليه كل الأثر المطلوب منه. قال تعالى: ﴿فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيّام في الحج وسبعةٍ إذا رجعتم تلك عشرة كاملة﴾ (البقرة: ١٩٦) فإنّ هذا العدد يترتّب الأثر على بعضه كما يترتّب على كلّه.

وينتج ممّا تقدّم أنّ قوله تعالى: ﴿أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي﴾ يفيد أنّ المراد بالدين هو مجموع المعارف والأحكام المشرّعة، وقد أضيف إلى عددها اليوم شيء، وأنّ النعمة ـ أيّاً ما كانت ـ أمر معنوي واحد، كأنّه كان ناقصاً غير ذي أثر فتُمّمَ وترتّب عليه الأثر المتوقّع منه.

الميزان، المجلّد الخامس، ص١٧٩ ـ ١٨٠. [المترجم]

وهذه الواقعة ليست مرتبطة بالشيعة وحدهم أو بالسنّة وحدهم.

ولكن من عجائب القضية أن ليس فيما قبل هذا النص وما بعده من الآيات ما له دلالة على ذلك اليوم، بحيث لا يمكن أن يُفهم أيّ شيء حول ذلك اليوم من القرائن اللّفظية للآية ذاتها.

فقد تُسبق آية بذكر واقعة أو قضية مهمّة جدّاً، ثم تُردَف بالقول «اليوم» فيأتي إطلاقه بمناسبة ذكر تلك القضية. بيدَ أنَّ الحاصل هنا ليس شيئاً من هذا القبيل، إذ سُبِقَ النصُّ بأحكام بلغت الغاية بالبساطة؛ لها صلة بما يحرم أكله من لحوم الحيوان وما يحلّ. ففيما الآية تتحدَّث عن حكم الميتة والدم ولحم الخنزير وأنّها محرّمة، وإذا بالنص يواجهنا فجأة بقوله تعالىٰ: ﴿اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون، اليوم أكملتُ لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾. بعد هذا الاستطراد يعود النصّ مرّة ثانية إلى السياق الأوّل الذي كانت عليه الآية، فيذكر حكم المضطر: ﴿فمن اضطُرَّ في مخمصة غير متجانفٍ لإثم فإنَّ الله غفور رحيم﴾.

إنّ ترتيب النصّ جاء بصيغة، بحيث إذا رفعنا هذا القسم منها ـ الذي نتحدّث فيه ـ نجد أنَّ القسم الأوّل يتّصل بالقسم الثاني من دون طروء أدنى خلل على السياق ـ كما هو عليه الحال في موردين أو ثلاثة أُخرى تكرّرت في القرآن ـ بلا أن يُلحق بها هذا القسم الوسطي، بحيث جاء التعبير عن الفكرة كاملاً[1].

(١) يريد أن يقول إنَّ صدر الآية: ﴿حُرِّمت عليكم الميتة والدم﴾ مترابط مع نهايتها ـ أو ذيلها بحسب تعبير

ما المراد باليوم؟

لقد بذل المفسّرون من الشيعة والسنّة جهودهم في معرفة المراد من «اليـوم» الذي أشارت إليه الآية. ولذلك طريقان؛ الأوّل: أن نحدِّد المراد ونفهمه من القرائن، أي من مضمون النصّ لنرى مع أيّ مضمون يتّسق، وما هو اليوم الذي يـمكن أن يأتي فيه مثل هذا المضمون. أمّا الطريق الثاني فيتمثّل بالعودة إلى التاريخ والحديث كي نفهم منهما شأن نزول هذه الآية.

الجماعة التي اختارت النهج الأوّل ذكرت أنّه لا عناية لها بما جاء بشأن نزول الآية ووقتها ومناسبتها، في التاريخ والسنّة والحديث، بل هي تكـتفي بـالنظر إلى المضمون. وفي النتيجة انتهت إلى أنَّ الآية ناظرة إلى زمن البعثة، وبالتلوّ فإنّ المراد من «اليوم» هو ذلك اليوم؛ يوم البعثة، لا هذا اليوم [الذي نزلت فيه الآية].

والذي أُريد أن أذكره لكم أنَّ هذه الآيات تقع في أوائل سورة المائدة؛ والمائدة ـالسورة الخامسة في القرآن ـ افتتحت بقوله تعالىٰ: ﴿يا أيّها الذيـن آمـنوا أوْفـوا

← الأقدمين ـ وهما يشكّلان كلاماً تامّاً ووحدة نصّية لا تتوقّف في التعبير عن تمام المعنى وإفادة المراد منها، على الجزء المعترض المتمثّل بقوله تعالىٰ: ﴿اليوم يئس الذين كفروا...﴾ بحيث إذا حذفنا هذا الجزء لا يطرأ على السياق أي اضطراب، ولا يعتور المعنى نقص.

ومثل ذلك تكرّر في آيات أُخرىٰ ذكرت محرّمات الطعام من دون الجزء المعترض هذا، كما هو الحال في سوَر (الأنعام) و (النحل) و (البقرة)، إذ تقرأ في (البقرة) مثلاً: ﴿إنّما حرَّم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهِلَّ به لغير الله، فمن اضطُرَّ غير باغٍ ولا عادٍ فلا إثم عليه إنّ الله غفور رحـيم﴾ (البـقرة: ١٧٣).

ومثله في سورتي الأنعام والنحل. [المترجم]

بالعقود﴾، وإجماع المفسّرين على أن (المائدة) هي آخر سورة نزلت على النبيّ (صلّى الله عليه وآله)، وهي بذلك مدنيّة. لقد تأخّر نزول هذه السورة حتى بـعْدَ سورة ﴿إذا جاء نصر الله والفتح﴾.

وذكروا أنَّ آية ـ أو آيتين ـ نزلت بعد المائدة، وأُدرجت ضمن السور الأُخرىٰ، ولكن لم تنزل بعد هذه السورة سورةٌ كاملة، ومن هنا عُدّت آخر الآيات التي نزلت على النبي.

اختلاف النظريات

[اختلفت النظريات في المراد من «اليوم»، وسنشير إلى ثلاث منها، هي:]

١ ـ يوم البعثة

ذكرنا أنّ بعضهم ذهب إلى أنّ المراد من (اليوم)، هو «ذ لك اليوم» لا «هذا اليوم» والسؤال: ما هي القرينة علىٰ ذلك؟

ذكروا أنّ الآية حين تقول «اليوم» ثم تصفه بأنّه اليـوم الذي رضـي الله فـيه الإسلام ديناً لكم، فإن مقتضى القاعدة أن يكون المقصود منه هو يوم بعثة النبي، وبذلك تكون القرينة هي قوله تعالىٰ: ﴿رضيت لكم الإسلام ديناً﴾.

وأمكن أن يكون هذا صحيحاً لو لم يكن قوله: ﴿رضيت لكم الإسلام ديناً﴾ مسبوقاً بالجمل التي قبله، لأنَّ تلك الجمل قد تحدّثت عن إكمال الديـن وإتـمام

النعمة، والحال أنَّ بداية هذه النعمة كانت مع أوّل أيّام البعثة.

أمّا قوله: ﴿رضيت لكم الإسلام ديناً﴾ فقد جاء لبيان أنَّ الإسلام الذي كمُل الآن وتمّت نعمته، هو ذاك الإسلام المرضيّ.

وبذا يتبيّن أنَّ المراد بـ(اليوم) لا يمكن أن يكون يوم البعثة.

٢ ـ يوم فتح مكّة

من الوجوه التي احتملوها من دون أن تكون لهم عليها قرينة، هو أن يكون المراد يوم فتح مكّة. فقد ذكروا ـ وصحيح ما ذكروه من ـ أنّ أحد الأيام العظيمة في تاريخ الإسلام هو يوم فتح مكة، حيث نزّل قوله تعالىٰ: ﴿إنّا فتحنا لك فتحاً مبيناً ليغفر لك الله ما تقدّم من ذنبك وما تأخّر﴾[1].

لقد كان لمكّة في جزيرة العرب موقع روحي مهم. فبعد عام الفيل والاندحار العجيب الذي آل إليه مصير المهاجمين من أصحاب الفيل، انطوت جميع قبائل الجزيرة العربية على اعتقاد عظيم بالكعبة بصفتها معبداً مهمّاً.

وفي الواقع، إنّ غرور قريش يكمن في هذه النقطة بالذات، فقد سخّرت هذه القضية لصالحها، وأخذت تتحدّث من خلالها عن موقعها وأهميتها والاحترام الذي تستحقّه، بحيث انتهت قصّة أصحاب الفيل بذلك البلاء السماوي الذي أصاب جيشهم حتّى لم يبق منهم أحد!

---

(١) الفتح: ١ ـ ٢.

لقد استحكم الغرور بقريش إثر هذه الواقعة، حتّى تحوّل إلى ضرب من الطاعة أخذت تبديه لها قبائل الجزيرة العربية.

انتعش سوق مكّة كثيراً، وأخذت قريش تملي ما تريد على الآخرين، وانصاع لها الناس بفعل البعد النفسيوالاعتقادي الذي أخذوا يشعرون به نحو الكعبة.

منذ ذلك الوقت وشعور وُلِدَ عند الناس باستحالة أن يُسيطر أحدهم على الكعبة ويهيمن عليها.

وحصل أنّ النبي الأكرم فتح مكّة بدون إراقة دماء، وبدون مشاقّ، وبلا أن يلحق أحدهم أدنى ضرر. وربّما أخذ النبي في حسابه هذا الشعور (النفسي - العقيدي) وهو يحرص على فتح مكّة بدون إراقة دماء.

فلو قُتل من المسلمين في معركة أُخرىٰ مئة أو أكثر لما قيل شيء، ولكن لو أصابهم في فتح مكّة أدنى ضرر، لقال من قال: انظروا، قد نزل بمحمّد وأصحابه ما نزل بأصحاب الفيل!

لقد سلك النبي نهجاً في فتح مكّة لم يؤدِّ إلى إراقة قطرة دمٍ واحدة، لا من المسلمين ولا من الكفّار، باستثناء ما كان صدر من خالد بن الوليد ـ بدافع الحقد الذي ينطوي عليه ـ عندما وصل لقوم في أطراف مكّة فقتل جماعة بعد أن قاومه عددٌ منهم. وعندما وصل الخبر إلى النبي تبرّأ ممّا كان فعله خالد، وقال: اللّهم إنّي أبرأ إليك ممّا صنع خالد بن الوليد[1].

---

(١) هذه الواقعة جرت في خروج خالد بن الوليد إلى بني جذيمة ليدعوهم إلى الإسلام، والنبي لا يزال في ←

لقد ترك فتح مكّة أثراً نفسياً فائقاً لدى قبائل الجزيرة العربية. فقد تبيَّن لهم أنّ للقضية وضعاً آخر، فهاهو محمّد (صلّى الله عليه وآله) قد جاء وفتح مكّة ولم يصبهُ أذى.

بعد هذه الواقعة أسلمت الجزيرة العربية، وجاء أهلُها النبيّ وقد اختاروا الإسلام.

بين أيدينا آية في القرآن، يقول فيها الله تعالىٰ: ﴿لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أُولئك أعظم درجةً من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا﴾[1].

فالمسلمون قبل الفتح كانوا قلّةً، وكانت أعمالهم تصدر عن إيمان كامل، أمّا بعد الفتح فصار الناس يختارون الإسلام تلقائياً.

إنّ إيمان ما بعد الفتح، لا يساوي في قيمته إيمان ما قبل الفتح.

ليس ثمّة شك إذن في أنّ يوم فتح مكّة، هو يوم نصر عظيم للإسلام، ولا

← مكّة ـ أي لم تقع في مكّة ـ فلمّا نزل خالد بهم استقبلوه بالسلاح، وكان بنو جذيمة قد قتلوا في الجاهلية الفاكه بن المغيرة ـ عمّ خالد ـ ثم وضعوا السلاح بعد كلام بينهم، فأمر بهم خالد فكُتِّفوا، ثم عرضَهم على السيف وقتل جماعة منهم.

والذي يذكره الطبري وابن هشام أنّ جدالاً وقع بين خالد وعبد الرحمن بن عوف ـ الذي كان معه ـ إذ اتّهم عبد الرحمن خالداً أنّه قتل من قتل من بني جذيمة ثأراً لعمّه.

لمّا وصل الخبر إلى رسول الله (صلّى الله عليه وآله) رفع يديه إلى السماء، وقال: اللهمّ إنّي أبرأ إليك ممّا صنع خالد بن الوليد، وفي رواية أنّه كرّر ذلك ثلاثاً.

ثم أرسل النبي الإمام علي بن أبي طالب فدفع إليهم دية القتلىٰ وما أُصيب من أموالهم.

ينظر: سيرة ابن هشام، ج ٤، ص ٧٠ فما بعد. [المترجم]

(١) الحديد: ١٠.

اعتراض لنا علىٰ ذلك.

والآن نعود إلى من احتمل أنَّ المقصود من قوله تعالىٰ: ﴿اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشَون اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي﴾ هو يوم فتح مكّة، حيث لمسنا من العرض الآنف أنّه ليس هناك دليل يُثبت هذا الرأي، لا من اللّغة ولا من التاريخ.

بالإضافة إلى افتقار هذا الرأي لما يؤيّده من قرينةٍ وشاهد تاريخي، نجد أنّ صدر الآية لا يُعين عليه، حيث قوله تعالىٰ: ﴿أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي﴾ إذ المراد أنّه لم يبق شيء إلّا وذكرته، في حين نعرف أنّ الكثير من أحكام الإسلام وتعاليمه نزلت بعد فتح مكّة. وهذا ما لا يتّسق مع قوله: ﴿أتممت عليكم نعمتي﴾. فعندما يقول: (أتممتُ هذه البناية) فمن الثابت أنَّ المراد ليس أنّه تركها على النصف.

لقد نزلت كثير من الآيات بعد فتح مكّة، منها سورة المائدة بتمامها، وهي سورة طويلة ضمّت كثيراً من الأحكام والتعاليم، فكيف يتّسق القول بأنّ هذا الجزء من السورة له صلة بفتح مكّة الذي تمّ في السنة الثامنة للهجرة، مع أنّ السورة نفسها نزلت في السنة العاشرة للهجرة.

أمّا إن قلنا أنَّ هذه الآية نزلت وحدها في يوم فتح مكّة، فإنَّ ذلك ممّا لا يتّسق مع إتمام النعمة أيضاً.

ثمَّ اعتراض آخر يَرِدُ علىٰ هذا الاحتمال، ينطلق هذه المرّة من قوله تعالىٰ: ﴿اليوم يئس الذين كفروا من دينكم﴾. فهل كان الحال كذلك في يوم فتح مكّة؟

صحيح أنّ الفتح انطوىٰ على أثر عظيم، ولكن هل يئس الكافرون من الدين في هذا اليوم كليّاً؟ بالتأكيد: لا.

٣-يوم تبليغ أمير المؤمنين سورة براءة

من الأيّام المهمّة الأُخرى المحتمل كونه مراد الآية، هـو يـوم قـراءة سـورة (براءة) من قِبل الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب في منىٰ، سنة (٩) هجرية.

لقد كان فتح مكّة فتحاً عسكرياً، عاد بنتائج مدهشة علىٰ صعيد تثبيت القدرة العسكرية، بل وحتّى المعنوية للإسلام. ولكن مع ذلك، كان النبي يعيش مع الكفّار وفقاً لشروط الصلح، فقد كان الصلح قائماً بين الطرفين، وبمقتضاه كان للمشركين حق الطواف بالكعبة والمكوث في مكّة والاشتراك في الحجّ.

وقد حصل في إحدى السنوات، أن كان الحج مشتركاً، إذ حجَّ المسلمون وأدّوا مناسكهم وفقاً لتعاليم الإسلام، وحجَّ المشركون وقد أدّوا مناسكهم وفقاً لعقيدتهم.

وفي السنة التاسعة للهجرة نزلت سورة براءة [التوبة] حيث ندَبَ النبيُّ الإمام أمير المؤمنين لقرءاتها في منىٰ علىٰ مسمعٍ من الناس، وبمقتضىٰ هذه السـورة لا يحقّ للمشركين بعد عامهم هذا أن يشاركوا بمراسم الحجّ، فالحج أضحىٰ منسكاً خاصّاً بالمسلمين فقط.

وقصّة ذلك معروفة، حيث بعث رسول الله (صلّى الله عليه وآله) أبا بكر بادئ الأمر أميراً على الحاج، وقد كان في الطريق حين نزلت (براءة).

لقد اختلف المفسّرون فيما إذا كان أبو بكر قد أخذ معه (سورة بـراءة) مـنذ

البداية، أم أنّه ذهب بصفته أميراً على الحاج، من دونها.

ولكن ما اتّفق عليه الشيعة والسنّة وعدُّوه من فضائل الإمام أمير المؤمنين، هو أنّ رسول الله (صلّى الله عليه وآله) بعث بأمير المؤمنين علىٰ ناقته الخاصّة [العضباء]بعد أن نزل عليه الوحي وأخبره: أن لا يؤدّيها إلّا أنت أو رجل منك. فأدرك الإمام أبا بكرٍ في الطريق.

وممّا يُذكر في الواقعة أنَّ النبي حين بعث بأبي بكر ثم أتبعه عليّاً علىٰ ناقته، كان أبو بكر في خيمة [أو في بعض الطريق حسب رواية أُخرىٰ] إذ سمع رغاء ناقة رسول الله (صلّى الله عليه وآله) فخرج فزِعاً وهو يظنّه رسول الله، وإذا هو علي، فعرف أنَّ أمراً مهمّاً قد حدث. عندها سأل الإمام، فأجابه: إنّه أُنزل عليه أن لا يبلِّغها إلّا رجل منك. [فعادَ إلى المدينة خائفاً من أن يكون قد نزل فيه ما يُغضب النبيَّ، فقال: يا رسول الله، أأنزل فيَّ شيء؟ فقال النبي: لا، ولكنّي أُمِرت أن أُبلِّغها أنا أو رجلٌ منّي][1].

(١) المتن في هذه الموارد يضطرب بحكم أنّ الشيخ يتحدّث شفاهياً ويقوم بالترجمة والإيضاح، فيختلط النصّ التاريخي مع الترجمة، ثم مع الشرح والتوضيح مما يُفضي إلى الإرباك. وقد سعينا جهد الإمكان أن نحافظ على الصورة التاريخية للواقعة من خلال ترتيب المتن.
وفي هذا المعنى تظافرت النقول عليه بما لا يُحصىٰ. ففي (تفسير البرهان) عن «ابن شهر آشوب» أنّه روى الحديث الطبرسي والبلاذري والترمذي والواقدي والشعبي والسدي والثعلبي والواحدي والقرطبي والقشيري والسمعاني وأحمد بن حنبل وابن بطة ومحمّد بن إسحاق، وأبو يعلى الموصلي والأعمش وسماك بن حرب، في كتبهم عن عروة بن الزبير وأبي هريرة وأنس وأبي رافع وزيد بن نفيع وابن عمر وابن عبّاس، واللّفظ للأخير: أنّه لما نزل: ﴿براءة من الله ورسوله﴾ إلى تسع آيات أنفذ النبي (صلّى الله عليه وآله) أبا بكر إلى مكّة لأدائها فنزل جبرئيل وقال: إنّه لا يؤدّيها إلّا أنت أو رجل منك، ←

عند هذه النقطة، نشأ خلاف في الرأي، فالسنّة تروي أنّ الإمام عليّاً قرأ (براءة)، ومضىٰ أبو بكر في سفره، لم ينقص من مهمّته التي أناطها به النبي إلّا تبليغ (براءة) [أي بقيت له الإمارة على الحج]. بيدَ أنَّ الشيعة ومعها كثير من أهل السنّة ذكروا عودة أبي بكر إلى المدينة ـ حسبما ينقله صاحب تفسير الميزان[1] ـ حتى إذا ما التقى بالنبي سأله: يا رسول الله، أنزل فيَّ شيء؟ فقال النبي: لا.

يتبيّن ممّا مرَّ، أنّ يوم تبليغ (براءة) كان يوماً استثنائياً في حياة المسلمين. ففيه أُعلن أنّ الحرم يختصّ بالمسلمين وحدهم، ولا يحقّ للمشركين بعد الآن أن يشاركوا في مراسم الحجّ.

وهذا الأذان جعلَ المشركين يفهمون أنّه ليس بمقدورهم أن يظلّوا علىٰ شركهم، فالإسلام يتعايش مع أديان كاليهودية والنصرانية والمجوسية، بيدَ أنّه لا

← فقال النبي لأمير المؤمنين: اركب ناقتي العضباء والحق أبا بكر وخذ (براءة) من يده.

قال: ولمّا رجع أبو بكر إلى النبي، جزع وقال: يا رسول الله إنّك أهّلتني لأمرٍ طالت الأعناق فيه، فلمّا توجّهتُ إليه رددْتني عنه؟ فقال (صلّى الله عليه وآله): الأمين هبط إليَّ عن الله تعالىٰ: أنّه لا يؤدّي عنك إلّا أنت أو رجل منك؛ وعليٌّ منّي ولا يؤدّي عنّي إلّا علي.

ينظر:

١ ـ السيرة النبويّة، لابن هشام، ج ٤، ص ١٩٠.

٢ ـ تاريخ اليعقوبي، ج ٢.

٣ ـ تفسير القمّي، علي بن إبراهيم، ج ١، ص ٢٨١ فما بعد.

٤ ـ فضائل الخمسة من الصحاح الستّة، ج ١، ٣٤٣ فما بعد.

٥ ـ سيرة المصطفىٰ، هاشم معروف الحسني، ص ٦٧٧. [المترجم]

(١) ينظر: الميزان، المجلّد التاسع، ص ١٦١ فما بعد. وبودّنا أن نشير إلى أهميّة الأفكار التي طرحها السيد محمّد حسين الطباطبائي وثراء المناقشات التي أوردها في بحثه الروائي بشأن الواقعة. [المترجم]

يتحمّل الشرك ولا يتعايش معه.

وللأهمية التي يتحلّىٰ بها هذا اليوم، ذكروا أنّه قد يكون هو المراد من الآية.

وقد قالوا في الردّ: إنّ هذا الاحتمال لا يتّسق مع قوله تعالىٰ: ﴿أتممتُ عليكم نعمتي﴾ لأنّ الكثير من الأحكام جاءت بعد هذا اليوم [نزلت براءة في السنة التاسعة للهجرة] في حين أنّ اليوم الذي تعنيه الآية التي نحنُ بصددها، لابدَّ أن يكون من الأيّام الأواخر في حياة النبي حيث لم ينزل من السماء بعده حكم جديد(١).

رأي الشيعة

للشيعة رأي يذهبون فيه إلى أنّ مضمون الآية يلتقي مع الشواهد التاريخية في تأييده. ولما كان المضمون والتاريخ يجتمعان في تأييد هذا الرأي، فإنَّ البحث فيه يقع في قسمين؛ الأوّل: مضمون الآية، والثاني: الشواهد التاريخية.

١ ـ البُعد التاريخي

إذا أردنا أن نبحث في القسم الثاني، فأمامنا قضية تاريخية مفصّلة جدّاً. لقد استندت أكثر الكتب التي دُوِّنت بهذا الشأن ـ أكثر ما استندت ـ إلى البعد التاريخي

---

(١) مرّت هذه الأجزاء من البحث الذي أتناوله هنا في كتاب «خلافت وولايت» [بالفارسية] للسيّد محمّد تقي شريعتي الذي صدر مؤخّراً عن حسينية الإرشاد. وبحث السيّد شريعتي ألقاه في حسينية الإرشاد قبل أربع سنوات مستفيداً من سورة المائدة، ولكن ربّما بدا البحث بحاجة إلى تفصيل أكثر، وربّما ساهم ما أقوم بعرضه الآن في توضيح ذلك البحث بعض الشيء، أو أن تسهم مطالعتكم ذلك الكتاب في توضيح ما أذكره هنا. أقصُد أنَّ هذين الاثنين يوضّح بعضهما الآخر.

والبعد الحديثي اللّذين أثبتا أنّ آية: ﴿اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون اليوم أكملتُ لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ نزلت في غدير خم.

وكتاب الغدير [(١١) مجلّداً] اضطلع بإثبات هذه الفكرة.

وقد نهض المؤرخون بإثبات الواقعة، بالإضافة إلى كتب الحديث. فعندما نعود إلى (تاريخ اليعقوبي)[١]، الذي يُعدّ من أقدم الكتب في تاريخ الإسلام العامّ، وأكثرها اعتباراً عند الشيعة والسنّة، نجده توفّر علىٰ ذكر قصّة غدير خم[٢].

والذي تذكره الرواية: أنّ النبي حين عودته إلى المدينة من مكّة بعد حجّة الوداع[٣]، صار إلى موقع بالقرب من الجحفة[٤]، يقال له غدير خم، أوقف فيه

---

(١) يعدّ تاريخ اليعقوبي من الكتب المتقنة جدّاً، حيث كُتب أوائل القرن الهجري الثالث، بعد عهد المأمون وفي حدود عهد المتوكّل فيما يبدو، وهذا الكتاب لا يقتصر علىٰ كونه مؤلّفاً تاريخياً وحديثياً وحسب.

(٢) تاريخ اليعقوبي، ج٢، ص١١٢، دار صادر، بيروت. [المترجم]

(٣) كانت حجّة الوداع في آخر سنة من حياة النبي، قبل شهرين من وفاته، وقد وصل النبي إلى غدير خم في ١٨ ذي الحجّة، أي قبل شهرين وعشرة أيّام من وفاته، إذا كانت الوفاة ـ حسب الشيعة ـ في ٢٨ /صفر [سنة ١٠ للهجرة]، أو قبل شهرين وعشرين يوماً منها إذا كانت الوفاة ـ حسب أهل السنة ـ ١٢ /ربيع الأول.

(٤) الجحفة: هي ميقات أهل الشام، فالحاجّ الآتي عن طريق الشام الواقع في الشمال الغربي من مكّة، يصل الجحفة بعد طيّ قليل من الطريق، والجحفة هي ميقات عيّنه النبيّ للوافدين إلى مكّة عن هذا الطريق، وغدير خم منطقة قريبة من الجحفة، وهي بمنزلة مفترق طرق، حيث كان المسلمون يذهبون منها صوب مناطقهم؛ أهل المدينة إلى المدينة، والآخرون إلى مدنهم.

[بعد ذلك يذكر المؤلف كلاماً عن جدّة وفيما يمكن اتّخاذها ميقاتاً أو لا، ثم يوضّح أن الاختلاف في ←

القافلة وجمع المسلمين ليخطبهم (الآية المعنيّة نزلت هنا) وقد أمر بمنبر فَعُمِلَ له من أحداج الإبل، فعلاه وتحدَّث معهم، فكان ممّا قال: ألستُ أوْلى بكم من أنفسكم؟ قالوا: بلىٰ يا رسول الله. قال: فمن كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه.

بعد أن أتمَّ الرسول إبلاغه، نزل قوله تعالىٰ: ﴿اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشَوهم واخشَون، اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي...﴾.

إذا أردنا أن نبحث القضية من الزاوية التاريخية، فيجب علينا أن نستعرض كتب الشيعة والسنّة واحداً واحداً، خصوصاً كتب أهل السنّة التي نقلت الواقعة وذكرتها.

وهذه الأُمور بُحثت في كتب من أمثال الغدير [والعبقات] وثَمَّ كتاب نشره قبل عدّة سنوات شباب مؤسسة نشر الحقائق، فيه ـ تقريباً ـ زبدة الكلام في مسألة الغدير، ربّما كانت مطالعته مفيدة للسادة الحضور.

فما يستدل به الشيعة من زاوية البعد التاريخي هو العودة الى التاريخ لمعرفة «اليوم» المراد في قوله تعالىٰ: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾، وعندها نجد أنّ ثمرة العودة إلى التاريخ ليس رواية أو روايتين، ولا حتى عشر روايات، بل هناك تواتر على أنّ الآية نزلت في يوم غدير خم، بعد أن نصّب النبي (صلّى الله عليه وآله) عليّاً (عليه السلام) خليفةً له.

← المسألة ليس فتوائياً بل هو اختلاف جغرافي، فإذا ثبت أنّها محاذية لأحد المواقيت أمكن الإحرام منها إلى مكّة. المترجم].

٢ ـ القرائن الموجودة في الآية

والآن نريد أن ننظر إلى الآية لنجد هل تنطوي على قرائن تؤيّد ما أثبته التاريخ أم لا؟

تنصّ الآية على قوله: ﴿اليوم يئس الذين كفروا من دينكم﴾، وهذا النصّ نضمّه إلى آيات أُخرىٰ في القرآن تحذّر المسلمين وتخوّفهم من أن الكفّار في كيدٍ دائمٍ لهم ولدينهم، وهم يودُّون أن ترجعوا عن دينكم. وهذا التحذير القرآني شمل أهل الكتاب وغيرهم. يقول تعالىٰ: ﴿ودَّ كثيرٌ من أهل الكتاب لو يردّونكم من بعد إيمانكم كفّاراً حسداً من عند أنفسهم﴾[1].

في ضوء ذلك، نجد أنّ الله ـ من جهة ـ يحذّر المسلمين في آيات من القرآن، أنّ الكفّار يطمعون باستئصال دينكم، ثم يأتي (جلّ اسمه) في هذه الآية ليذكر يأسهم من الإسلام، فقد انتهى نشاطهم المعادي لدينكم ﴿فلا تخشوهم واخشَون﴾. فإذا ضعف دينكم بعدئذ أو استُؤصل، وإذا أصابكم أي شيء، فـ«اخشَونِ». فماذا يعني هذا؟ هل إنّ الله عدوّ لدينه؟ كلّا، وإنّما هذه الآية تتحدّث عن مفهوم عرضه القرآن في آيات كثيرة، وطرحه بصيغة أصل أساسي يشمل النعم التي أنعم بها على عباده. قال تعالىٰ: ﴿إنَّ الله لا يغيّر ما بقوم حتّىٰ يُغيِّروا ما بأنفسهم﴾[2]، وقال تعالىٰ: ﴿ذلك بأنّ الله لم يكُ مغيِّراً نعمةً أنعمها على قومٍ حتّىٰ يغيِّروا ما

---

(١) البقرة: ١٠٩.

(٢) الرعد: ١١.

بأنفسهم﴾[1].

والمراد أنّ الله لا يزيل نعمه عن الناس، إلّا إذا أرادوا هم ذلك. وهذه الفكـرة تعبير عن أصل أساسي في القرآن الكريم.

المحكمات والمتشابهات

بمناسبة الحديث عن هذه الآية، أجد من اللّازم أن أقـف عـند مسألة يُـصار للعمل بها في كثير من الموارد.

آيات القرآن يفسِّر بعضها بعضاً «القرآن يفسِّر بعضه بعضاً». والقرآن كتاب بيِّن ومبين، وهو بنفسه يصنِّف آياته إلى صنفين: آيات محكمات وأُخرىٰ متشابهات.

يطلق على الآيات المحكمات وصْف أُمّ الكتاب. يقول تعالىٰ: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتابَ منه آياتٌ محكمات هُنَّ أُمُّ الكتاب وأُخرُ متشابهات﴾[2].

الآية المتشابهة هي التي تنطوي على مفهوم يمكن تطبيقه بأكثر من صيغة. أمّا المحكمة فهي التي يمكن متابعة مفهومها وتطبيقه بصيغة واحدة. والقرآن أطلق على المحكمات وصف أُمّ الكتاب، لأنّه حتّى المتشابه يمكن تحديده وتطبيقه من خلالها وبإعادته إليها.

فلو كانت آية من القرآن يمكن تطبيقها على أكثر من وجه، لا يحقّ لنا تطبيقها

---

(١) الأنفال: ٥٣.

(٢) آل عمران: ٧.

[تنفيذها والعمل بها والإفادة منها] إلّا بالرجوع لسائر آيات القرآن، إذ بهذا الرجوع سنعرف كيف نتابع تلك الآية ونطبقها. فمعنى الآية المتشابهة ليست هي الآية المجملة، أو التي تنطوي على لغة لا نعرف معناها، بل هي الآية التي يمكن توجيهها على وجوهٍ عدّة شبيهة بعضها ببعض.

علىٰ سبيل المثال ثَمَّ في القرآن آيات ترتبط بالمشيئة الإلهية المطلقة، وهي تنسب كلّ شيء إلى المشيئة من دون استثناء. من بين هذه الآيات التي تُعدُّ متشابهة بالمعنى المذكور، قوله تعالىٰ: ﴿قل اللهمّ مالك الملك تؤتي الملك مَن تشاء وتنزع الملك ممّن تشاء وتُعزُّ من تشاء وتذلّ من تشاء بيدك الخير إنّك علىٰ كل شيءٍ قدير﴾[1]. ليس ثمّة ما هو أصرح من هذا التأكيد على أن الله المالك الأساسي لضروب الملك والقدرة كافّة، فهو الذي يهب الملك والعزّة من يشاء، ويسلبها عمّن يشاء، والخير كلُّه بيده سبحانه.

هذه الآية متشابهة من جهة إمكان تعدّد وجوه مطابقتها وهي تنصّ على أن كلّ شيء بمشيئة الله. وهذه المشيئة يمكن أن تكون علىٰ ضربين؛ الأوّل: ليس في منطق المشيئة الإلهية شيء يكون شرطاً لشيء.

وهذا المعنى الخاطئ أفاده بعضهم ـ من الآية ـ وقالوا: يمكن أن تتوافر جميع الشروط التي نطلق عليها شروط العزّة، ولكن النتيجة المترتبة علىٰ ذلك، أنّ الذي يأتي هو الذل بدلاً من العزّة!

---

(١) آل عمران: ٢٦.

كما يمكن أن تتوافر جميع الشروط التي نسميها شروط الذلّة، بيد أنّ الذي يتمخّض عن هذه المقدّمات، هو العزّة بدلاً من الذلّة!

منطق هؤلاء يقوم على القول: ليس ثمّة في السعادة الدنيوية والأُخروية، شيء يكون شرطاً أو علّة لشيء آخر، لأنَّ كلّ شيء هو بمشيئة الله!

في ضوء هذا المنطق يمكن لقوم ـ أو فرد ـ أن ينال السعادة الكاملة في الدّنيا من دون أيّة مقدّمة أو سعي يُذكر، كما يمكن أن يصاب بالسوء الكامل من دون أيّة مقدّمة أيضاً.

كما يمكن لقوم أن يبلغوا في الآخرة أعلى عليين من دون أي شرط وسبب ومقدّمة، ويمكن لقومٍ آخرين أن يهووا إلى قعر سجين من دون مقدّمة أيضاً.

ما يؤسىٰ له أنّ قطاعاً من المسلمين يُقال لهم الأشاعرة، استفادوا من الآية هذا الوجه، وقالوا: ليس هناك مانع من أن يُساق نبيُّ الله إلى جهنّم، وأن يذهب أبو جهل إلى الجنّة، لأنّ الله ذكر أنَّ كلّ شيء هو بالمشيئة الإلهية!

هذا ـ بلا ريب ـ هو ضرب من التطبيق الخاطئ للآية، فالآية تذكر ـ فقط ـ أنّ كلّ شيء بالمشيئة الإلهية، بيدَ أنّها لم تبيِّن كيف تجري هذه المشيئة، ولم تذكر كيف تعمل في السعادة والشقاء والعزّة والذلّة.

هذه الآية إذن يمكن أن تُطبّق علىٰ وجوه ـ وهي مثال للآية المتشابهة ـ ولكن عندما نعود إلى آيات أُخرىٰ في القرآن، نرىٰ أنّ تلك (الآيات) تتحوّل إلى أم (أُمّ الكتاب ـ محكمات) وتُفسِّر لنا هذه الآية. علىٰ سبيل المثال: هذه الآية تقول

بمنتهى الصراحة: ﴿ذلك بأنَّ الله لم يكُ مغيِّراً نعمةً أنعمها علىٰ قومٍ حتّىٰ يُغيِّروا ما بأنفسهم﴾[1]. أو الآية الأُخرى التي تُعَدُّ ـ من إحدى الجهات ـ أعمّ مـن الأُولىٰ، حيث يقول تعالىٰ: ﴿إنَّ الله لا يغيِّر ما بقومٍ حتّىٰ يُغيِّروا ما بأنفسهم﴾[2].

في كلّ آية من الآيتين شيء لا تحويه الأُخرىٰ. فالثانية تقول: إنَّ الله لا يسلب ما عند قوم حتّى يسلبوا أنفسهم ما عندهم.

وهذه الآية عامّة، بمعنى أنَّ الله لا يسلب عن قوم نعمة فيهم ولا يبدلها عليهم نقمة إلّا أن يتغيّروا، ولا يزيل عن قومٍ نقمة فيهم ـ ليبدلها إلى نعمة ـ إلّا إذا غيّروا ما بأنفسهم.

أمّا الآية الأُولىٰ فتتحدّث عن النعم ولا شأن لها بالنقم، ولكن بـإضافة نـقطة ملخّصها: «ذلك بأنّ الله لم يكُ مغيِّراً» أي إنَّ الله لم يكن كذلك. وعندما يطالعنا في القرآن قوله: «ما كان الله» فإنّ ذلك بمعنىٰ: إنّ ربوبيته تعالىٰ لا توجب ذلك. وذلك على الضدّ من ربوبية الربِّ الذي يسلب النعمة عن قوم جزافاً وعبثاً.

إنّ القول أنّ مشيئة الله تجري جزافاً وعبثاً، وأنْ لا شيء يكون شرطاً لشيء، هو أمر بخلاف الحكمة والكمال الذاتي والربوبي لله.

هكذا إذن تنتهي هذه الآيات لتكون أُمّاً بالنسبة إلى تلك الآية.

إنَّ غاية ما تقوله الآيات الراجعة إلى المشيئة، أنّ كلّ شيء بمشيئة الله. أمّا هذه

---

(١) الأنفال: ٥٣.

(٢) الرعد: ١١.

الآية، فهي تقول إنّ مشيئة الله تجري على هذا النحو، ولها هذا القانون.

عند العودة إلى القرآن إذن، نجد أنَّ هذه المسألة تعبِّر عن نفسها من خلال أصل أساسي يتّسم بغاية المتانة والإحكام، وقد تكرّر ذكره في آيات كثيرة. ومفاد هذا الأصل هو: إذا شكرتم نعمتي، أي إذا أخذتم منها على نحوٍ صحيح فسأُبقيها، أمّا إذا كفرتم بها فسأسلبها عنكم.

وبه يتّضح معنى قوله تعالى: ﴿اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون﴾. فالمراد أنَّ الكفّار خارج المجتمع الإسلامي قد يئسوا من استئصال دينكم، وهم لا يعودون بعد الآن خطراً على العالم الإسلامي. والمطلوب إزاء ذلك «اخشَوْنِ» أيْ خافوا من أنفسكم.

وكأنَّ الخطاب: أيّها المسلمون، إذ ا كان هناك خطر بعد الآن فهو يتمثّل بسوء صنيعكم مع نعمة الإسلام، إذ تكفرون بالنعم، ولا تستفيدون منها كما ينبغي، وعندئذ يجري عليكم قانون: ﴿إنّ الله لا يغيّر ما بقومٍ حتّى يغيّروا ما بأنفسهم﴾.

ليس هناك بعد ذلك اليوم خطر يهدِّد المجتمع الإسلامي من الخارج، بل الخطر الذي يتهدّده هو من الداخل.

الأسئلة والأجوبة

سؤال: نحنُ نعتقد ـ كما تفضّلتم ـ أنَّ الإمامة هي إمامة للدين والدّنيا، وهذا الموقع هو ممّا يختصّ بالإمام عليّ وفْق الأدلّة المذكورة. والسؤال: لماذا تباطأ

الإمام عن قبول البيعة عندما طلبوا منه ذلك بعد مقتل عثمان، في حين لم يكن الوقت وقت تباطؤ، بل كان يجب عليه أن يقبل ذلك تلقائياً؟

الجواب: سؤالكم هذا طُرح في كتاب «الخلافة والولاية» الذي صدر مؤخّراً. وجوابه يتّضح من خلال كلمات الإمام أمير المؤمنين نفسه. فعندما جاءوا يبايعونه، قال لهم (عليه السلام): «دعوني والتمسوا غيري، فإنّا مستقبلون أمراً له وجوهٌ وألوان». إنّه جواب مذهل حيث ذكر أنّ الأمر ينطوي علىٰ وجوه لا علىٰ وجهٍ واحد.

ثم يقول: «إنَّ الآفاق قد أغامت والمحجّة قد تنكّرت» والمراد أنّ الطريق الواضح الذي عيّنه النبي، بات اليوم مجهولاً غير معروف، والفضاء متلبّد بالغيوم.

بعد ذلك ينعطف الإمام ليذكر: إذا أردتُ أن أحكمكم: «ركبتُ بكم ما أعلم» فأنا أعمل بما أعلم لا بما تهوىٰ أنفسكم.

يوضّح هذا النصّ أنَّ أمير المؤمنين كان يرىٰ بوضوح تامّ أنَّ الأوضاع في تلك اللحظة كانت مختلفة تماماً عمّا كانت عليه في عهد النبي، والفارق بينهما كالمسافة بين الأرض والسماء. وهذا الذي كان يراه الإمام أمير المؤمنين بوضوح تامّ، كان ثابتاً من الوجهة التاريخية، ثبوتاً راسخاً لا يداخله ريب، فالأوضاع قد تغيّرت بشكل مذهل، وانتهت إلى خراب.

إنّ هذا الذي قاله الإمام، صدَر منه لإتمام الحجّة على القوم، لأنَّ البيعة تعني أخذ العهد عليهم بالطاعة والاتّباع. وإلّا فالبيعة تلك لم تكن تعني أنّه إن لم يبايعوا فخلافته باطلة، انّما كانت البيعة تعني إعطاء العهد بالطاعة واتّباع ما يفعله الإمام.

ثمّة واقعة يُجمع علىٰ ذكرها الشيعة والسنّة قاطبةً. فبعد أن عيَّن عمر أصحاب الشورىٰ، كان الإمام عليّ (عليه السلام) أحـدهم. والذي حـصل بـين أصـحاب الشورىٰ أن انحاز ثلاثة إلى الثلاثة الآخرين، عزل الزبير نفسه لصالح عليّ (عليه السلام)، وطلحة لعثمان، وسعد بن أبي وقاص لعبد الرحمن بـن عـوف. عـندما خلصوا ثلاثة، أعلن عبد الرحمن أنّه لا حاجة له بالأمر، فبقي اثنان: عليّ (عليه السلام) وعثمان. وقد وقع الترجيح بيد عبد الرحمن بن عوف، فمن يـختاره هـو الخليفة.

جاء عبد الرحمن إلى الإمام أمير المؤمنين في بادئ الأمر، وذكر له أنّه على استعداد لمبايعته بشرط كتاب الله وسنّة نبيّه وأن يعمل بسيرة الشيخين. أبدى الإمام استعداده لقبول الخلافة علىٰ شرط العمل بكتاب الله وسنّة نبيّه فقط، وترك سيرة الشيخين جانباً.

ترك عبد الرحمن عليّاً (عليه السلام) وذهب تلقاء عثمان، فعرض عـليه مـا عرضه على أمير المؤمنين، فرضي عثمان بالشرط؛ أي العمل بكتاب الله وسنّة نبيّه وسيرة الشيخين.

والشيء الطريف هو ما يذكره السيّد محمّد تقي شريعتي [في كتاب الخـلافة والولاية] من أنّ عثمان الذي تعهّد العمل بسيرة الشيخين لم يفِ بعهده هـذا، ولم يلتزم بها.

وإذا أردنا أن نقارن بين سيرة أمير المؤمنين ـ التي كانت هـي وسـيرة النـبيّ واحدة ـ وسيرة الشيخين، فإنّ سيرة أمير المؤمنين كانت أشبه بسـيرة الشـيخين،

لأنّهما كانا يعملان بسيرة النبي إلىٰ حدٍّ كبير، ومع ذلك رفض الإمام أمير المؤمنين قبول شرط العمل بسيرتهما، لأنّه إذا قبله يكون قد أمضى الانحرافات التي ظهرت في عهديهما، بحيث لا يستطيع مواجهتها بعد ذلك.

علىٰ سبيل المثال نجد أنَّ مسألة التفاضل بين الأقوام أُرسيت قواعدها في زمن عمر، حيث بدأ التمييز بين المهاجرين والأنصار، وبينهما وبين غيرهما، وقد كان الإمام أمير المؤمنين معارضاً لذلك بقدمٍ راسخة. فكان معنى التزامه بشرط الشيخين أن يُبقي هذا التمييز على حاله ويثبتَ نهجَ الفرقة، وهو لم يُرِدْ أن يفعل ذلك.

ولأنّه لم يرد أن يخدع ويكذب؛ فيقبل اليوم ويرفض العمل به غداً، نراه رفض الشرط منذ البداية.

وعندما يكون موقف الإمام علي (عليه السلام) أمام الأُمّة أنّه يرفض بعد وفاة عمر أن يلتزم العمل بسيرة سلفيه، على قلّة الانحرافات في عهدهما، فمن الطبيعي أن يذكر لها (الأُمّة) أنّه إذا أمسك بأزمة الحكومة فهو يسير بما يعلم، لا بما تشتهيه أنفسهم، خصوصاً وإنّ الأوضاع بعد عثمان تبدّلت على نحوٍ تام، وأصبح الأُفق ـكما يقول الأمام عليّ (عليه السلام)ـ مدلهمّاً، له وجوه وألوان، والناس تريد أن يحكمها الإمام (عليه السلام) على ما تشاء.

وبذا يتّضح أنّ كلام الإمام أمير المؤمنين لم يكن معناه رفض الحكومة، بقدر ما كان الهدف منه إتمام الحجّة.

سؤال: نجد أنَّ في القرآن نفسه تأكيداً كبيراً علىٰ قضية الوحدة، وحين نأخذ بنظر الاعتبار أهميّة مسألة الإمامة وإمامة أمير المؤمنين، يكون السؤال عندئذ:

لماذا لم‌يذكر القرآن هذا الموضوع صراحة؟ ولماذا لم يبيّنه النبي في مواطن متعدّدة؟

الجواب: في السؤال قضيتان؛ الأُولىٰ: لماذا لم يُذكر هذا الموضوع في القرآن صراحة؟ والثانية: هل توفّر النبي الأكرم علىٰ بيانه في مواطن متعدّدة أم لا؟ يضاف لها: هل إنّ القرآن ذكر الموضوع [دون التصريح بالاسم] في مواقع مـختلفة أم لم يذكره؟

فيما يتعلّق بالقضية الثانية، فإنَّ هذا ما نريد أن نقوله ـ على وجه الدقّة ـ أنّ القضية هي قضية تاريخية. ولقد ذهب كثير من أهل السنّة إلى أن رسول الله (صلّى الله عليه وآله) توفّر علىٰ ذكر الموضوع في مواطن متعدّدة، وأنّ الحال لم يقتصر على يوم غدير خم وحده، كما كتبوا ذلك في كتب الإمامة. فقول النبي: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسىٰ إلّا أنّه لا نبيّ بعدي» صدر عنه في واقعة تبوك [عندما خلَّف النبي عليّاً على المدينة وأرجف المنافقون أنّه استثقله، فقال له النبي قـولته تلك عندما لحق به، وكان بعدُ علىٰ مشارف المدينة].

وكذلك أبان (صلّى اللّه عليه وآله) موقع عليٍّ (عليه السلام) وثبّت مقامه في واقعة خيبر، حين قال: «لأُعطِينَّ الراية غداً رجلاً يـحبُّ الله ورسـوله ويـحبُّه الله ورسوله». بل صدر ذلك عن النبي أوائل البعثة عندما خاطب قريشاً [فـي خـبر الدار] بقوله: فأيُّكم يؤازرني علىٰ هذا الأمر، على أن يكون أخي ووصيّي وخليفتي فيكم؟ وقد كان ذلك عليّاً [لأنَّ القوم أحجموا وأجابه الإمام علي بعد أن أعـادها النبي عليهم ثلاثاً، فقال: إنّ هذا أخي ووصييّ وخليفتي فاسمعوا له وأطيعوا].

وقد مضى القرآن على النهج ذاته، ولم يقتصر في ذكر الموضوع على موطنٍ أو

موطنين. غاية ما يبقىٰ: هو لماذا لم يصرِّح القرآن الكريم بالاسم؟

الطريف أنّ هذه المسألة أيضاً طرحت في كتاب «الخلافة والولاية» [لمحمّد تقي شريعتي].

في عقيدتنا أنَّ القرآن منزَّه عن التحريف، أي لم تقع فيه الزيادة أو النقصان. وعليه، فإنّ اسم الإمام علي لم يُذكر فيه صراحة أبداً.

لقد أجابوا على هذا السؤال من جهتين؛ الأولى: هي التي ذُكرت في كتاب السيّد محمّد تقي شريعتي [الخلافة والولاية] وقد تمّ توضيحها جيّداً. وخلاصتها أنّ للقرآن منهجاً في بيان الموضوعات يعتمد فيه دائماً علىٰ بيان الأصل دون الصيغة الفردية والشخصية. وهذه بحدِّ ذاتها ميزة للقرآن.

ففي قوله تعالىٰ ـ مثلاً ـ: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ نرى أنّ الدليل في يأس الكفار من الإسلام يعود إلى طبيعة رهانهم. فهم كانوا يقولون ما دام هذا النبي موجوداً فلا سبيل لفعل شيء، ولكن بمجرّد موته ينتهي أمر هذا الدين. وكانت هذه آخر نقطة أمل لمعارضي النبي. بيدَ أنَّ الذي حصل أنَّ اليأس تمكّن منهم، عندما رأوا النبي الأكرم يتدارك أمر تدبير بقاء الأُمّة، عندما عيَّن لها التكليف من بعده.

الجهة الثانية تتمثّل في القلق الذي عاشه رسول الله (صلّى الله عليه وآله) على مستقبل الأُمّة آخر أيّام حياته، كما ذكر ذلك أهل السنّة فيما كتبوه أيضاً.

والنبي في هذه الخشية، كان يلتقي مع خشية القرآن في قوله: ﴿واْخشَوْن﴾؛ أي: كان قلقاً على مستقبل الأُمّة، يخشى عليها ما يتهددها من داخلها. لقد نقل أهل

السنّة أنفسهم أنّ النبي خرج في ليلة من لياليه الأخيرة متّجهاً نحو البقيع، فاتّبعه أبو مويهبة، حتى وقف النبيّ (صلّى الله عليه وآله) يستغفر لأهل البقيع، فكان ممّا قاله: ليهنئكم ما أصبحتم فيه ممّا أصبح الناس فيه، أقبلت الفتن كقطع الليل المظلم[1].

هذا النص يشير إلى أنّ النبي كان يخبر عن إقبال الفتن من بعده. ولا ريب أنّ إحدى هذه الفتن، هي هذه القضية.

وبذلك نخلص إلى ما يلي في تعليل عدم التصريح بالاسم:

أوّلاً: إن أُسلوب القرآن يقوم على أساس بيان الأُصول.

ثانياً: إنّ النبي الأكرم ـ أو الله (تبارك وتعالىٰ) ـ لم يرد أن يطرح المسألة بصيغة التصريح لما يكتنف القضية في النهاية من أهواء. والشاهد هو ما حدث بعد أن ذكرت صراحة، إذ جاء القوم بعد ذلك بضروب الاجتهاد والرأي، واختلفوا في توجيه ما يريده النبي.

ومعنى ذلك؛ لو كانت هناك آية قد تحدّثت عن الموضوع صراحة لبادروا أيضاً إلى توجيهها.

فهذا النبي (صلّى الله عليه وآله) ذكر صراحة: من كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه. فهل تريدون ما هو أصرح من ذلك؟

---

(١) هذه الفقرة في المتن مضطربة، وقد عدنا في ترتيبها إلى كتب السيرة، التي ذكر بعضها أنّ النبي خرج مع علي يستغفر لأهل البقيع، بعد أن أمر بذلك، في حين ذكر بعضها أنّه خرج مع مولاه أبي مويهبة. [المترجم]

ولكن ثمة فرق بين إهمال حديث النبي وتركه وهو في مثل هذه الصراحـة، وبين إهمالٍ يطال آية من القرآن ذكرت الاسم بصراحة، في أوّل يوم يلي وفاة النبي [يشير إلى ما حصل تاريخياً من إهمال أحاديث النبي التي ذكرت عليّاً صراحـة، حيث تُركت وتحرك القوم صوب السقيفة، فقد كان مثل هذا المصير ينتظر الآية لو أنّها صرّحت بالاسم، ولكانت الفاجعة أشدّ وقعاً عندئذ].

لهذا السبب ذكرتُ في مقدّمة كتاب «الخلافة والولاية» أنَّ يهودياً رام في زمان الإمام أمير المؤمنين، أن يوبِّخ عامّة المسلمين ويلومهم فيما بدر من حوادث صدر الإسلام (وهي تستحق اللوم حقّاً)، فقال للإمام علي: ما دفنتم نبيّكم حتّى اختلفتم فيه!

ردَّ أمير المؤمنين بجواب عجيب رائع، فقال: إنّما اختلفنا عنه لا فيه، ولكنّكم ما جفّت أرجُلُكم من البحر حتّى قلتم لنبيّكم اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة، فقال إنّكم قوم تجهلون[1].

فنحن لم نختلف في نبيّنا، إنّما اختلفنا في أمرٍ جاءنا عنه، أمّا أنتم فكان أوّل ما فعلتموه أنّكم طلبتم من نبيّكم ما فيه تجاوز لأصلكم الأوّل المتمثّل بالتوحيد.

وبعبارة أُخرى: نحن لم نختلف في نبيّنا، إنّما اختلفنا في مفهوم ومفاد الأمـر الذي بلغنا عنه.

إنّ الفرق كبير بين الحالين: بين فعل يقوم به أُولئك ويوجَّه في الخارج (فـي

---

(١) نهج البلاغة، الحكمة رقم: ٣١٧.

الظاهر) على هذه الشاكلة (وهو في الواقع لم يكن كذلك) فيقال إنّ أُولئك الذين اجترحوا الخطأ قد توهّموا أنّ هذا الذي فعلوه هو المراد من قول النبي، وقد عمدوا في نهاية المطاف إلى توجيه كلام النبي على هذه الشاكلة، وبين أن يُقال إنّهم تركوا نصَّ آية قرآنية بهذه الصراحة (على فرض ذكرها الاسم صراحة) وتركوها جانباً أو أنّهم حرَّفوا القرآن. [أي هناك فرق كبير بين توجيه كلام النبي ليطابق ما فعلوه رغم صراحته، وبين إهمال آية صريحة في المقام وتركها أو السقوط في هوّة تحريف القرآن].

سؤال: أريد أن أُعيد السؤال الذي طرحه الدكتور [السؤال السابق] بهذه الصيغة: صحيح أنّ نهج القرآن يجب أن يقوم على أساس [الاكتفاء بـ] ذكر الأصل، ولكن في قضيةٍ من الثابت أنّها تحظىٰ بأهمية استثنائية كقضية أصل الخلافة والحكومة في الإسلام، فإنّه كان يجب على القرآن أن يتناولها بكامل الصراحة، لا على سبيل ذكر الاسم، وإنّما على سبيل أن يُوحى للنبي ـ مثلاً ـ أنّ عليك أن تعيّن خليفتك، وهو يعيّن خليفته من بعده وهكذا، أو يذكر له أنّ أمر تعيين الخليفة يكون بالشورى أو بالانتخاب.

إنَّ تحديد منهج تعيين الخليفة ليست بالقضية الهيّنة لدين كالإسلام؛ عليه أن يحكم، ووجود الحاكم فيه ضرورة، حتى يتركها بحالها من دون تصريح.

المسألة لا تتحرّك في مدار ذكر اسم الإمام علي أو عدم ذكره، فهذه ليست قضية، إنّما القضية تكمن في هذا الاختلاف [الذي أحاط الأُمّة] في الموقف من الحكومة وكيفية تعيين الخليفة، إذ كان على القرآن أن يتوفّر علىٰ ذكر المنهج

صراحة، بأن يُخاطب النبي أنَّ عليك أن تعيِّن خليفتك من بعدك بنفسك.

أجل، كان يمكن أن تنشأ بعد ذلك تفسيرات مختلفة بشأن شخص الخليفة ومَن يكون، ولكن الخلاف هذه المرّة ينبثق بعد أن تكون قضية منهج التعيين قد أصبحت قطعية ثابتة، والموقف فيها حدّده الوحي على أساس أن يكون التعيين من مسؤولية النبي نفسه، وليس في عهدة شورى المسلمين.

كما كان من شأن القرآن أن يفصل في مآل الخلافة بعد الخليفة الذي عيّنه النبي، فهل يناط أمرُها به فيقوم بتعيين الخليفة أو الامام من بعده، أم يجب أن تُناط إلى مجموعة تقوم هي بالتعيين [نظرية أهل الحل والعقد] أم يُترك الأمر بعهدة الشورىٰ؟

هذه القضية ـ فيما أعلم ـ ظلّت غامضة في القرآن، وفي كلّ الأحوال لم يكن بين أيدينا منهج محدَّد (برنامج مُلزم) قد ذُكر صراحة.

هذه نقطة؛ أمّا النقطة الثانية فتعود إلى كتاب قرأته قبل مدّة حول الحكومة في الإسلام. لقد نقل الكتاب أقوالاً كثيرة للإمام علي ولآخرين مفادها أنّ الخلافة هي شأن يرتبط بالمسلمين، وعليهم أن يروا فيه أمرهم، كما يجب على أهل الحل والعقد أن ينتهوا فيها إلى نظر. أي إنّ الإمام كان يريد أن يقول أنّ الخلافة ليست شأناً خاصّاً بي، بل تتحرّك في دائرة الشورى وتخضع لرأي أُولئك ونظرهم (المسلمين وأهل الحل والعقد).

جمعَ الكتاب ـ في الواقع ـ أدلّة كثيرة في تأييد أنّ الحكومة في الإسلام هي شأن انتخابي، لا أنّها قضية فردٍ واحد يعيّن خليفته الذي يريد.

والذي أُريده، هو أن أعرف وجهة نظرك في هذه الأقوال.

أمّا النقطة الثالثة، فلو افترضنا أنّ هؤلاء الأئمة الاثني عشر عيّنوا خلفاء واحداً بعد آخر، عن طريق الوحي أو بأيّة صيغةٍ أُخرىٰ، ترىٰ ما هو التكليف الثابت للمجتمع الإسلامي علىٰ خطّ وجوده الدائم ـ أي بعد الأئمة الاثني عشر ـ إزاء أصل اختيار الخليفة وتعيينه (وليس شكل التعيين) فهل ثمة نصّ مسبق، على أنّ الوحي نصَّ علىٰ مجيء الأئمّة الاثني عشر فقط بالخصائص المذكورة كالعصمة وغيرها، ثم تؤول الخلافة (الحكم) في عصر الغيبة إلى الانتخاب مثلاً؟ هل ثمة تصريح بذلك أم لا؟ في الواقع إنّ ما نذهب إليه بشأن وجوب أن يكون على رأس الحكومة مجتهد جامع للشرائط أو لا يكون، هو ضرب من الاجتهاد يعود إلينا بحكم عدم وجود الإمام الثاني عشر. في حين يجب أن يعود الأمر إلى القرآن ليضع للمسلمين برنامجاً عملياً أساسياً مُلزماً يصرِّح فيه أنَّ الحكومة تختصّ بعد النبي بعددٍ من المعصومين، ثم يؤول الحكم بعد ذلك إلى الأُمّة لتنتخب الحاكم على أساس مبدأ الشورىٰ، أو أن يصير إلى الفقيه.

لقد بقيت هذه القضية عالقة من دون حل بعد عهد الإمام الحادي عشر، ممّا استدعى إحاطتها بالإشكالات وبكثير من الرؤى والنظريات. والسؤال: كيف يمكن أن تحلّ هذه المسألة من وجهة نظرنا نحن الشيعة؟

الجواب: لقد تناولنا بعض هذه الأُمور في الجلسات السابقة. ويبدو أنّك عُدْت أيضاً لإرجاع القضية إلى مسألة الحكومة وحدها.

لقد أشرنا في الأسابيع السابقة إلى أنّ مسألة الحكومة هي غير مسألة الإمامة،

فمسألة الحكومة في زمان الإمام-تناظر من وجهة نظر الشيعة وضعها في عهد النبي؛ أي لها حكم استثنائي.

فكما أن لا أحد يتساءل عمّا يصير إليه تكليف الحكومة مع وجود النبي [لأنّها تصير إليه بالبداهة] فإنّ مسألة الحكومة تغدو فرعية هامشية مع وجود الإمام -بالمستوى الذي تقول به الشيعة - وفرض حضوره.

أمّا إذا أردنا أن نتناول الحكومة بصيغة منفصلة، فتلك قضية مستقلّة تُطرح في حال عدم وجود الإمام (وليس هناك مثل هذا الزمان) أو في حال استتاره وعدم ظهوره. والشيء الطبيعي أنّ هذه قضية أساسية أيضاً.

في ضوء ذلك، نحن لا ننكر مبدأ «أمرهم شورىٰ بينهم» ولكن في أي شيء الشورىٰ؟ هل يمضي فيما وصَلنا فيه نصٌّ من القرآن، وأضحى التكليف فيه يمضي واضحاً؟ ليس للشورىٰ محلٌّ في هذه المواطن، وإنّما شأنها فيما ليس فيه حكم من الأحكام الإلهية، ولم يصل فيه أمر محدّد.

أمّا بصدد ما ذكرتموه من قضايا حول كتاب «الحكومة في الإسلام» فأنا شخصياً لم أتقصَّ الأمر كاملاً. بيد أن ما يؤسَف له أنّ هذا الكتاب منحاز - في حدود كبيرة -إلى طرفٍ واحد. فقد ذكر قسماً من الأدلّة وأهمل ما يعارضها، وهذا عيب كبير.

إذا شاء الإنسان أن يكتب، فعليه أن يكتب جميع الأدلّة ثم ينظر ماذا يجب عليه أن يختار، ولأيّها قيمة واعتبار.

العيب الآخر في الكتاب هو ممارسته للابتسار ـ شخصياً لم أُطالع هذا الكتاب وإنّما أنقل عن خبراء قرأوه ـ فهو يقتطع من النصّ أوَّلَه وآخره ويأخذ منه وسطه، فيعطي معنىً يغاير معناه لو حفظت وحدته ولم يقطّع بهذا الصيغة.

بالإضافة إلى ذلك، نجد أنَّ الجزء الأساسي من تلك الأُمور، هي مسائل تتصل بزمان حضور الإمام ولا شأن لها بالإمامة. ولو لم تكن مرتبطة بزمان حضور الإمام فلا كلام في ذلك.

الفصل الخامس

الإمامة في القرآن

دار بحثنا في الجلسة السابقة حول الآية: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾[1]، وأشرنا إلى أنّ القرائن الداخلية في الآية تلتقي مع الشواهد الخارجية التي تمثّلت بما جاء بشأنها من أخبار من طرق الشيعة والسنّة، للتدليل على اختصاصها بغدير خم.

ومادام بحثنا يدور حول الآيات القرآنية في هذا المجال، ويرتبط بما تستدل به الشيعة من آيات في الإمامة، فقد رأيت أن أُشير لعدد آخر من الآيات ممّا يستدلّ به علماء الشيعة، لكي يتبيّن، على نحو صحيح، طبيعة نهجهم في الاستدلال.

من الآيات الأُخرى التي لها علاقة بالموضوع، هي الآية من سورة المائدة التي جاءت بعد هذه بستين آية تقريباً، حيث يقول تعالى: ﴿يا أيّها الرسول بلّغ ما أُنزل إليك من ربّك وإن لم تفعل فما بلّغت رسالته والله يعصمك من الناس﴾[2].

قبل الدخول في البحث، من الضروري أن أبسط مقدّمة تعين على توضيح الفكرة التي ذكرناها في بحث الآية السابقة.

---

(١) المائدة: ٣.

(٢) المائدة: ٦٧.

الوضع الخاصّ للآيات التي ترتبط بأهل البيت

المسألة التي تبدو غامضة حقّاً هو أن الآيات القرآنية الواردة بشأن أهل بيت النبي ـ أو على الأقلّ تلك التي تختصّ من وجهة نظرنا نحن الشيعة بعليٍّ أمير المؤمنين ـ جاءت وهي تنطوي على وضع خاص؛ وهو أنّ هذه الآيات في الوقت الذي تنطوي فيه على دلائل وقرائن تؤكّد الفكرة من الآية ذاتها، نجد وكأنّ هناك مسعىً، لكي تأتي هذه الفكرة [المحورية في الآية] من خلال أفكار أُخرىٰ، أو تأتي في سياق قضية أُخرىٰ، بحيث تتجاوز تلك الفكرة [المحورية والأساسية] ويطالها الإغفال.

لقد توفّر السيّد محمّد تقي شريعتي في مقدّمات بحثه في كتابه «الخلافة والولاية» علىٰ بيان هذه المسألة بشكل جيّد إلى حدٍّ ما.

لا شك أنّ آخرين أشاروا إلى هذه المسألة، ولكن في اللغة الفارسية ربّما كان بحث شريعتي هو الأوّل من نوعه.

والسؤال: ما هو السرّ الذي يكمن وراء هذا المنحى؟

سيتبيّن في سياق الإجابة على هذا السؤال، الردّ أيضاً على أُولئك الذين ما برحوا يتساءلون: إذا كان الله يريد أن ينصّ على عليٍّ (عليه السلام) كخليفةٍ للنبي (صلّى الله عليه وآله) فلماذا لم يصرّح باسمه مباشرة في القرآن.

آية التطهير

كمثال للحالة؛ لدينا آية باسم آية التطهير، حيث يقول تعالى: ﴿إنّما يريد الله ليُذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهّركم تطهيراً﴾[1]. فلو بقينا والآية، فسيكون المفاد واضحاً جليّاً جدّاً، إذ تفيد أنَّ الله أراد لكم أهل البيت الطهارة والتنزيه.

وقوله: ﴿يطهّركم تطهيراً﴾ دلالة على نوع خاص من التطهير. فالطهارة التي ذكرها الله لاتنصرف إلى التطهير العرفي أو الطبي بحيث يكون المراد تطهير أجسام أهل البيت من الأمراض والجراثيم.

لا أُريد القول؛ إنّ هذه لا تدخل في مصداق التطهير، ولكن المراد جزماً بالتطهير الذي توفّرت الآية على ذكره، هو في الدرجة الأُولى ما ذكره القرآن نفسه بعنوان كونه رجساً. فالرجس والرجز في القرآن يشمل كلَّ ما نهى عنه القرآن، وجميع ما أحصاه من أشكال الذنوب، سواء الذنوب الاعتقادية أو الأخلاقية أو العملية، فهذه جميعها رجس وقذر.

وهذا هو المراد من قولهم إنّ مفاد الآية يدلّ على عصمة أهل البيت، أي تنزهّهم عن جميع أشكال الرجس والموبقات.

إذا أراد أحدنا أن يصرف النظر عن كونه شيعياً أو سنيّاً، ويفترض نفسه مستشرقاً مسيحياً جاء من لجّة العالم المسيحي، وهو يريد أن يعرف ما جاء به

(١) الأحزاب: ٣٣.

كتاب المسلمين؛ عندما ينظر إلى هذه الآية (آية التطهير) في القرآن ثم ييمّم وجهه صوب التاريخ والسنّة وحديث المسلمين، يجد أن ليس تلك الفرقة التي يُطلَق عليها «الشيعة» وتعرف بخصوص الولاء لأهل البيت وحدهم، بل تجتمع حتّى كلمة تلك الفرق التي لا ترتبط بولاء خاصّ بأهل البيت، في أهم كتبها المعتبرة وما ذكرته بشأن نزول الآية، على أنّ الآية جاءت في وصف أهل بيت النبيّ، وأنّها نزلت في سياق تلك الواقعة المعروفة التي اجتمع فيها رسول الله (صلّى الله عليه وآله) مع عليٍّ والزهراء والإمام الحسن والإمام الحسين (عليهم السلام).

ويروي أهل السنّة أنّ الآية حين نزلت سألت أُمّ سلمة إحدىٰ زوجات النبي[1]، رسولَ الله فيما إذ ا كانت من جملة أهل البيت أم لا، فأجابها النبي: لا، ولكنّك علىٰ خير.

ومصادر هذا الحديث لا تقتصر على كتاب أو اثنين، بل هي كثيرة في روايات أهل السنّة.

ولكن هذه الآية [علىٰ وضوحها ذاتيّاً] تأتي في سياق آيات أُخرىٰ، تتحدّث قبلها وبعدها عن نساء النبي. فهي مسبوقة بقوله تعالىٰ: ﴿يا نساءَ النبيّ لستُنَّ كأحدٍ من النساء﴾[2].

والآية ليست بشأن منح المزايا، بل هي بصدد بيان أنّ الذنب الذي يصدر من

---

(١) يكنّ الشيعة نظرة احترام جليلة إلى هذه السيّدة، وهي عندهم من أجلّ زوجات النبي بعد خديجة. ولها عند أهل السنّة مكانة محترمة أيضاً، إذ تُعدّ في جلالة مركزها عندهم بعد خديجة وعائشة.

(٢) الأحزاب: ٣٢.

إحدى زوجات النبي تستحق عليه العقاب مضاعفاً، لأنَّ الذنب منها ذنبان، ذنب اجتراح الخطيئة، وذنب هتك حرمة زوجها النبي. وعلى المنوال نفسه يكون ثوابها علىٰ ما يصدر منها من طاعات مضاعفاً.

هذا النسق يجري على السادة (ذريّة الرسول) أيضاً، إذ يقع العقاب عليهم ضعفاً في اجتراح الذنوب والموبقات، ويأتي الثواب ضعفاً أيضاً علىٰ ما يصدر منهم من طاعات وخيرات.

علىٰ سبيل المثال؛ لو أن سيّداً من السادة تناول المشروب، فهو يكون بذلك قد اجترح خطيئتين؛ خطيئة تناولِ المشروب، ثم خطيئة هتكه لحرمة النبي، كونه منسوباً إليه، ومن ذريّته.

ولا ريب أنّ مثل هذه الممارسة العلنية من ابن النبي ضدَّ النبي، تكون منشأً لأثر خاص في نفوس الآخرين.

نعود إلى الآيات لنرىٰ أنّ الضمير في جميعها مؤنث: ﴿لستُنَّ كأحدٍ من النساء إن اتَّقَيْتُنَّ﴾ وهو ما يدلّ على أن المخاطب فيها هُنَّ زوجات النبي.

بيدَ أنّ الذي يحصل بعد عدّة آيات، هو ظهور الضمير المذكر في النصّ، حين نصل إلى قوله تعالىٰ: ﴿إنّما يريد الله ليُذهِب عنكم (لا: عنكنّ) الرجس أهل البيت ويطهّركم تطهيراً﴾ ثم يعود بعد ذلك لصيغة التأنيث مجدّداً.

ولمّا كان القرآن لا يفعل أيّ شيء جزافاً، فإنَّ ما حصل يتمثّل بما يلي:

أوّلاً: لقد تمَّ الحديث هنا عن «أهل البيت» في حين كان السياق قبل ذلك

منصرفاً إلى نساء النبي ﴿يا نساء النبي﴾. وبذلك تبدّل عنوان ـ الخطاب ـ من «نساء النبي» إلى «أهل بيت النبي».

ثانياً: تغيّر الضمير تبعاً لذلك من التأنيث إلى التذكير. ولم يحصل ذلك عبثاً أو اعتباطاً ولم يأتِ على سبيل اللّغو، بل لابدَّ أن تكون هناك قضية أُخرىٰ يُريد أن يتحدّث عنها النص، غير تلك التي تضمّنتها الآيات السابقة.

لقد ظلّلت الآيات قبل آية التطهير وبعدها، معاني التكليف والأمر لنساء النبي، وقد جاءت وهي محمَّلة بروح التهديد والخوف والرجاء.

ففي ما تدلّ به على الأمر، نقرأ قوله تعالىٰ لهن: ﴿وقرن في بيوتكنَّ ولا تبرَّجن تبرُّج الجاهلية...﴾، فالنصّ يأمر نساء النبي ويتهدّدهن، ويضعهنّ ـ ضمناً ـ بين حال الخوف والرجاء، فيرجّيهنّ بالثواب على فعل الخير، ويخوّفهن بالعقاب من فعل الشرّ.

أمّا مفاد آية التطهير فهو غير مفاد الآيات التي سبقتها والتي تلتها، وآية التطهير جاءت تتجاوز المدح لتتحدّث عن التنزيه عن الذنوب والمعاصي، والتطهير من الموبقات.

فالمخاطب في آية التطهير هم «أهل البيت». أما في الآيات التي سبقتها وتلتها، فالمخاطب «نساء النبي». والضمير يختلف تبعاً لذلك، فقد جاء بصيغة التذكير في آية التطهير، فيما جاء بصيغة التأنيث في بقيّة السياق.

بيدَ أنّ الذي حصل مع ذلك أنّ هذه الآية التي جاء مفادها مختلفاً عمّا قبلها

وبعدها، دُرِجت ضمن تلك الآيات وقطع بها سياقها، تماماً كالجملة المعترضة التي ينطق بها متحدّث ثم يعود لسياق موضوعه.

وفي الواقع هذا هو سرّ ما جاء في رواياتنا عن أهل البيت (عليهم السلام) من تأكيدٍ كبيرٍ على أنّ آيات القرآن يمكن أن تتحدّث في بدايتها عن شيء، وفي وسطها عن شيء آخر، وفي آخرها عن شيء [فكرة أو موضوع] ثالث.

وما التأكيد الصادر عنهم في أهمية تفسير القرآن، إلّا لأمثال هذه الغايات.

وفي الواقع، لا يقتصر الأمر علىٰ رواياتنا وما قاله أئمتنا من أنّ قوله تعالىٰ: ﴿إنّما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت﴾ يفترق في المخاطب والمضمون عن بقيّة ما قبله وما بعده من السياق، وأنّ الآية تتعلّق بأُولئك [أهل البيت] الذين ضمّتهم الواقعة المعروفة، وإنّما ينقل ذلك أيضاً أهل السنّة في رواياتهم .

مثال آخر

تتكرّر الحال نفسها في الآية الكريمة: ﴿اليوم أكملتُ لكم دينكم﴾ علىٰ نحوٍ أشدّ يثير العجب أكثر. فالسياق قبل ذلك يتحدّث عن مسائل فرعية وعادية جدّاً؛ من قبيل: ﴿أُحِلَّتْ لكم بهيمة الأنعام﴾[1] ثمّ يتحوّل لاستثناء موارد منها المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة، ليصير فجأة إلى قوله تعالىٰ: ﴿اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخْشَوْن، اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم

(١) المائدة: ١.

نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾[1] ثم يعود السياق إلى ما كان عليه قبل ذلك[2].

والذي يتّضح أنّ النص الذي نحنُ بصدده ﴿اليوم يئس الذين...﴾ لا يتّسق مع ما قبله وما بعده، وذلك في دلالة على أنّه أُدرج في طيٍّ موضوع آخر ومُرِّر من خلاله.

والآية التي نعنى ببحثها في جلسة هذا اليوم، جاءت تخضع للمنوال نفسه [يعني قوله تعالىٰ: ﴿يا أيها الرسول بلّغ ما أُنزل إليك من ربّك...﴾] فقد جاءت بطريقة بحيث إذا رفعناها من وسط الآيات الأُخرىٰ، لا يختلّ السياق ولا ينقطع، تماماً كما هو عليه الحال أيضاً مع ﴿اليوم أكملت﴾ فإذا رفعنا هذه أيضاً لا يُصاب السياق فيما قبلها وبعدها بالانقطاع، ولا يختل ارتباط النصّ وتواصله.

فالنصوص موضع الدراسة جاءت في وسط آيات أُخرىٰ، بحيث لا يمكن أن يُقال أنّها تتمّة لما قبلها، أو مقدّمة لما بعدها، بل هي تعبير عن موضوع آخر. والذي يشهد لذلك ما تحكيه الآية (النصوص المعنية) نفسها من قرائن وما يحفّ بها من روايات ينقلها الشيعة والسنّة معاً.

ومع انطواء هذه الآيات علىٰ خصوصية في المعنى يختلف عن السياق، فإنّها دُرِجت في سياق آيات لا شأن لها بها، إذن لابدّ أن يكون هناك سرّ وراء هذا العمل. فما هو يا ترى السّر وراء هذه المسألة؟

---

(١) المائدة: ٣.

(٢) أي قوله تعالىٰ: ﴿فمن اضْطُرّ في مخمصة غير متجانفٍ لإثم فإنّ الله غفور رحيم﴾ ثم قوله تعالى في الآية التي تليها: ﴿يسألونك ماذا أُحِلَّ لهم﴾.[المترجم].

سرّ المسألة

السرّ الذي يكمن وراء هذا المنحىٰ، يمكن أن نستشفه من خلال ما أشارت إليه الآية القرآنية نفسها، كما جاءت إشارة إليه في روايات أئمتنا (عليهم السلام).

ومضمونه أنّه ليس هناك من بين أحكام الإسلام وتعاليمه ما هو أقلّ حظّاً في التنفيذ، من قضية أهل بيت النبي وإمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب.

وضآلة هذه المسألة في التنفيذ، تعود للعصبية الراسخة في عمق نفسية العرب، وما تقود إليه من استعداد ضئيل جدّاً للتفاعل مع هذه الفكرة [ولاية أهل البيت وإمامتهم].

فمع أنّ النبي الأكرم بلَغَهُ الأمرُ ـ من السماء ـ بتنصيب عليٍّ، إلّا أنّه كان دائماً يخشى المنافقين الذين كان القرآن يذكرهم باستمرار، ويخاف ردّ فعلهم وقولهم بحسب الاصطلاح الشائع: إنّه يمهّد ـ من خلال هذا الاستخلاف والتنصيب ـ لعائلته. مع أنّ نهج النبي (صلّى الله عليه وآله) في الحياة يقوم على أساس أن لا يختصّ بشيء لنفسه، وكانت أخلاقه وأحكام الإسلام يقضيان أن يمتنع بشدّة عن كلّ ما من شأنه أن يمنحه المزايا ويميّزه عن الآخرين.

وقد كان هذا الالتزام عاملاً كبيراً جدّاً في التوفيق الذي ناله النبي الأكرم.

لقد كان إبلاغ الأُمّة بتنصيب عليٍّ (عليه السلام) خليفةً للنبي، هو أمر الله. ومع ذلك، كان النبي (صلّى الله عليه وآله) يعرف أنّه إذا فعل ذلك، فإنَّ عدّة من ضعفاء

الإيمان ستنبري لتفسير ذلك على أنّه مزية اختصَّ بها النبيّ نفسه[1].

وعندما نعود إلى قوله تعالىٰ: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ نجده مسبوقاً بقوله: ﴿اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشَوهم واخشَونِ﴾. فقد عرف الكافرون أن لا جدوىٰ من مواجهة الإسلام بعد أن توطّدَ: (فلا تخشوهم﴾ بل ﴿اخشونِ﴾ أي خافوني، لأنّه إذا أصاب داخلكم الخراب فسأسلب نعمتي؛ نعمة الإسلام منكم جرياً وراء سنّة إبدال النعم عن أيّ قوم غيَّروا ما بأنفسهم.

إنَّ ﴿واخشون﴾ هنا كناية على أنّكم يجب أن تخافوا على أنفسكم من أنفسكم. وعليه فإنَّ مصدر الخوف هو من الداخل، ولا خوف من جهة الخارج. من جهة أُخرىٰ نعرف أنّ هذه الآية في سورة «المائدة». وهذه السورة هي آخر ما نزَل على النبي، أي إنَّ الآية هذه نزلت في الشهرين أو الثلاثة الأخيرة من عمر النبي،

---

(١) لم يكن هذا حدساً أو مجرّد تحليل، بل هو ما قيل بالفعل، ومثاله صاحب آية ﴿سأل سائل بعذابٍ واقع. للكافرين ليس له دافع﴾ (المعارج: ١ ـ ٢). وقصّتها أنّ النبي بعد أن نادى في الناس واجتمعوا إليه في غدير خم، أخذ بيد عليّ وقال: «مَن كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه»، شاع الخبر وطار في البلاد، فبلغ ذلك الحرث بن النعمان الفهري، فأتى رسولَ الله (صلّى الله عليه وآله) على ناقةٍ له حتّى أتى الأبطح، فنزل عن ناقته وأناخها وعقلها، ثم أتى النبيَّ وهو في ملأ من أصحابه، فقال: يا محمّد أمرْتنا عن الله أن نشهد أن لا إله إلّا الله وأنّك رسول الله فقبلنا، وأمرتنا أن نصلّي خمساً فقبلناه منك، وأمرتنا بالزكاة فقبلنا، وأمرتنا أن نصوم شهراً فقبلنا، وأمرتنا بالحجّ فقبلنا. ثم لم ترض بذلك حتىٰ رفعت بضبعي ابن عمّك فضّلته علينا وقلت: «من كنت مولاه فعليٌّ مولاه» فهذا شيء منك أم مِن الله؟

أجاب النبي: والذي لا إله إلّا هو إنّ هذا من الله.

فولّى الحارث بن النعمان يريد راحلته، وهو يقول: اللّهم إن كان ما يقوله حقّاً فأمطِر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذابٍ أليم. فما وصل إليها حتّى رماه الله بحجر، فسقط علىٰ هامته وخرج من دبره، فقتله، وأنزل الله فيه الآية أعلاه.

ينظر: الكشف والتبيان، ص٢١٣. [المترجم]

حين كان الإسلام قد توطّد وبسَط قدرته.

في الآية السابقة تكرّرت نفس الحال، فقد كان منبثق الخوف من داخل المسلمين أنفسهم، ولم يكن له مصدر من الخارج. يقول تعالىٰ: ﴿يا أيها الرسول بلِّغ ما أُنزِل إليك من ربِّك وإن لم تفعل فما بلَّغت رسالته والله يعصمك من الناس﴾.

وفي الواقع لا نجد في القرآن آية تدفع النبي وتشجّعه لإنجاز عمل غير هذه. ومثَلها يشبه فعلك حينما تريد أن تشجِّع شخصاً لفعلٍ معين، وهو يخشاه فيقدِّم رجلاً ويؤخِّر أُخرىٰ.

هذه الآية تأمر النبيّ بإبلاغ ما أُنزل إليه، وقد جاءت في سياقٍ يتضمّن تهديده من جهة، وتشجيعه ومواساته من جهةٍ أُخرىٰ. وفحوى التهديد أنّك إن لم تبلِّغ ما أُنزل إليك، فإنّ جهودك في تبليغ الرسالة تضيع هدراً، وهي تواسيه بعدم خوف الناس وخشيتهم: ﴿والله يعصمك من الناس﴾.

وحين نعود إلى آية: ﴿اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم﴾ فإنّ الشيء الطبيعي أنّ النبي لا ينبغي أن يخشى الكفّار منذ البداية، ولكن الذي يظهر من الآية الثانية: ﴿يا أيّها الرسول بلِّغ ما أُنزل إليك من ربِّك﴾ أنّ النبي كان قلقاً يخشىٰ [المنافقين]، ومصدر هذا القلق ومنبثقه هو الداخل الإسلامي نفسه.

لا يعنيني الآن حال تلك الجماعة في الوسط الإسلامي، التي كانت ترفض خلافة علي (عليه السلام) وفيما إذا كانت كافرة باطناً أم لا. إنّما تعنيني المحصلة، حيث لم يكن أُولئك على استعداد لتقبّل خلافة عليّ (عليه السلام).

الشواهد التاريخية

عندما نعود إلى مسار الحوادث التاريخية ونُطلّ على الواقع من منظور علم اجتماع المسلمين، نجده يحكي هذه المحصّلة وينطق بها [عدم الاستعداد لتقبّل خلافة أمير المؤمنين]. لذلك نجد عمر يصرّح بأنّهم لم يختاروا عليّاً للخلافة «حيطة على الإسلام» كما يقول، لأنّ القوم لا ينقادون إليه ولا يقبلونه[(١)].

وفي موقع آخر يدخل عمر بن الخطاب في حوارٍ مع عبد الله بن عباس، فيذكر له عمر أنّ قريشاً [امتنعت عن الإمام علي] لأنّها كرهت أن تجتمع النبوّة والخلافة (الإمامة) لهذا البيت من بني هاشم، ولم تطق أن ترى هذه الخصلة فيهم. فردّ عليه ابن عبّاس بجواب ينمّ عن كمال النضج، واستدلّ بآيات من القرآن محكمة في هذا المجال[(٢)].

---

(١) ليس أدلّ على ما يذكره المؤلف في المتن من العودة إلى النصّ التاريخي للواقعة، حيث تشير إلى أن حواراً جرى عن الخلافة وحقّ الإمام علي فيها، إذ ذكر ابن عبّاس أن النبي أوصى لعليٍّ بها، فردّ عليه عمر بنصّ قوله: لقد كان من رسول الله (صلّى الله عليه وآله) في أمره ذرو من قول، لا يثبت حجّة ولا يقطع عذراً، ولقد كان يربع في أمره وقتاً ما، ولقد أراد في مرضه أن يصرِّح باسمه فمنعتُ ذلك إشفاقاً وحيطة على الإسلام. لا وربّ هذه البنية لا تجتمع عليه قريش أبداً، ولو وليها لانتقضت عليه العرب من أقطارها، فعلم رسول الله (صلّى الله عليه وآله) أنّي علمت ما في نفسه فأمسك، وأبى الله إلّا إمضاء ما حتم» شرح نهج البلاغة، ج٣، ص٩٧. [المترجم]

(٢) يبدو لمن يراجع التاريخ أن عمر كان كثيراً ما يحاور ابن عباس فيما جرى وما آلت إليه الأُمور، وما يمكن أن تصير إليه قضية الخلافة.

وفي واحدة من هذه الحوارات ـ وهي التي يعنيها المؤلف ـ سأل عمر ابن عبّاس: يابن عبّاس، أتدري ←

لقد كانت هذه الحالة انعكاساً لواقع يعيشه المجتمع الإسلامي، ويعبِّر عنها بأشكال مختلفة. فالقرآن عبَّر عنها بأُسلوبه، وعبَّر عنها عمر بطريقته، كما عبَّر عنها بعضهم بما ذهبوا إليه من أنّ علياً (عليه السلام) وترهم في كبرائهم، حيث قتل كثيراً من رؤوسهم في الحروب الإسلامية، فضمرت له العرب ذلك بما تنطوي عليه نفسيتهم من أخذٍ بالثأر، ولم تنس من قتل من آبائهم وإخوانهم، ثم [ردّت عليه]في طبيعة موقفها الرافض لخلافته، إذ لم تره مناسباً لها.

← ما منع الناس منكم؟ قال: لا يا أمير المؤمنين. ردّ عمر: لكنّي أدري. قال ابن عباس: ماهو يا أمير المؤمنين؟ قال: كرِهت قريش أن تجتمع لكم النبوّة والخلافة، فتجحفوا الناس جحفاً، فنظرت قريش لأنفسها فاختارت ووفّقت وأصابت.

فقال ابن عبّاس: أيليط أمير المؤمنين عنّي غصة فتسمع؟ قال: قل ما تشاء. قال ابن عبّاس: أمّا قول أمير المؤمنين إنّ قريشاً كرهت، فإن الله تعالى قال لقوم: ﴿ذلك بأنّهم كرِهوا ما أنزل الله فأحبط أعمالهم﴾. فأمّا قولك إنّا كنّا نجحف، فلو جحفنا بالخلافة لجحفنا بالقرابة، ولكنّا قومٌ أخلاقنا مشتقة من خُلُق رسول الله (صلّى الله عليه وآله) الذي قال الله في حقّه: ﴿وإنّك لعلى خُلق عظيم﴾، وقال له: ﴿واخفِض جناحك لمن تبعك من المؤمنين﴾.

وأمّا قولك إنّ قريشاً اختارت، فإن الله تعالى يقول: ﴿وربُّك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة﴾، وقد علمت يا أمير المؤمنين أنّ الله اختار من خلقه لذلك من اختار، فلو نظرت قريش من حيث نظر الله لها لوُفّقت وأصابت.

فقال عمر: على رسلك يا ابن عباس، أبتْ قلوبكم إلاّ بغضاً لقريش لا يزول، وحقداً عليها لا يحول.

فقال ابن عباس: مهلاً يا أمير المؤمنين، لا تنسب قلوب بني هاشم إلى الغش، فإنّ قلوبهم من قلب رسول الله (صلّى الله عليه وآله) الذي طهّره الله وزكّاه، وهم أهلُ البيت الذين قال الله لهم: ﴿إنّما يريد الله ليُذهِب عنكم الرجس أهل البيت ويطهِّركم تطهيراً﴾. وأمّا قولك حقداً، فكيف لا يحقد مَن غُصب شيئهُ ويراه في يد غيره» وذلك إلى آخر الحوار بينهما الذي ذكره من المؤرخين الطبري وابن الأثير وصاحب شرح نهج البلاغة. يُنظر مثلاً: الكامل في التاريخ، ج٣، ص٦٢، وشرح نهج البلاغة، ج٣، ص١٠٦.
[المترجم]

وبهذا الكلام تمسّك جماعة من أهل السنّة ليصطنعوا منه ذريعة في موقفهم، فهم وإن سلّموا له بمقام الفضيلة والأرجحية علىٰ غيره، إلّا أنّهم ذهبوا للقول بأنّ له أعداءً كثراً [وهذا ما منع عنه الخلافة].

نتبيّن ممّا مرّ أنّ هناك ضرباً من ضروب القلق كان سائداً منذ زمن النبي يخشىٰ حالة التمرّد علىٰ هذا الأمر [إمامة علي وأهل البيت وخلافتهم].

وربّما كان السرّ وراء أُسلوب القرآن في ذكره هذه الآيات من خلال القرائن والدلائل يتمثّل في أنّ أيّ إنسان سويٍّ خالٍ من الغرض، يستطيع أن يفهم المراد. ويبدو أنّ القرآن لم يُرِدْ أن يعبّر عن مراده بصيغة تسمح لأُولئك الذين يبغون التمرّد على القرآن، أن يكتسب تمرُّدهم صيغة التمرّد المباشر في مقابل القرآن والإسلام.

لقد جاء هذا الأُسلوب القرآني وكأنّه يريد أن يقول: على تلك الجماعة التي سوف تتمرّد في كل حال، أن لا يكتسب تمرّدها صيغة الردّ المباشر على القرآن بصراحة سافرة، وإنّما لها ـ على أقلّ تقدير ـ أن تصطنع ذريعة لموقفها، وتسدل عليه ستاراً.

هذا التقدير هو الذي يعلّل لنا مجيء آية التطهير وسط تلك الآيات، ولكن بمقدور أيّ إنسان عاقل متدبّر أن يفهم أنّ آية التطهير هي شيء آخر ـ يختلف عن السياق الذي تقع فيه بقية الآيات ـ.

الشيء نفسه يقال بالنسبة لآية: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾، والكلام نفسه ينطبق على آية: ﴿يا أيّها الرسول بلّغ ما أُنزل إليك من ربّك﴾.

آية ﴿إنّما وليّكم الله﴾

ثمَّ آيات أُخرىٰ تثير الفكر وتدفع الإنسان لكي يفهم أن هناك أمراً ما. وعندما يستعين الإنسان بالنقول المتواترة يثبت لديه ذلك الأمر.

من هذه الآيات، قوله تعالىٰ: ﴿إنّما وليّكُم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾[١].

تنطوي الآية علىٰ تعبير عجيب، ذلك أنّ إعطاء الزكاة في حال الركوع لا يعبّر عن ممارسة عامّة تذكر كأصل كُلّي، وإنّما يفيد السياق أنّ الآية تشير إلى واقعة معينة[٢].

---

(١) المائدة: ٥٥.

(٢) قال الفخر الرازي في تفسيره: روىٰ عكرمة عن ابن عبّاس أنّها في علي.

كما روي عن عبد الله بن سلام، قال: لمّا نزلت هذه الآية قال: يا رسول الله، أنا رأيت عليّاً تصدّق بخاتمه على محتاج وهو راكع فنحن نتولّاه.

وروي عن أبي ذر قال: صليّت مع رسول الله (صلّى الله عليه وآله) يوماً صلاة الظهر فسأل سائل في المسجد، فلم يعطه أحد، فرفع السائل يده إلى السماء، فقال: اللّهم أشهد أني سألت في مسجد الرسول (صلّى الله عليه وآله) وما أعطاني أحد شيئاً، وعليٌّ كان راكعاً فأومأ إليه بخنصره اليمنىٰ وكان فيها خاتم، فأقبل السائل حتّى أخذ الخاتم، فرأى النبي (صلّى الله عليه وآله) ذلك، فقال: اللّهمّ إنّ أخي موسىٰ سألك فقال: ﴿ربِّ أشرح لي صدري ويسِّر لي أمري﴾ إلى قوله ﴿وأشرِكه في أمري﴾ فأنزلت قرآناً ﴿سنشدُّ عضُدك بأخيك ونجعل لكما سلطاناً﴾ اللّهم وأنا محمّد نبيّك وصفيّك، فاشرح لي صدري، ويسّر لي أمري، واجعل لي وزيراً من أهلي عليّاً اشدد به أزري.

قال أبو ذر: فوالله ما أتمَّ رسول الله (صلّى الله عليه وآله) هذه الكلمة حتى نزل جبرئيل (عليه السلام) فقال: يا محمّد أقرأ: ﴿إنّما وليّكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم ←

القرآن هنا لم يصرّح [بالواقعة واسم صاحبها] خشية التمرّد المشار إليه آنفاً، ذلك أنّ التمرّد في مواجهة التصريح لو وقع، سينظر إليه من قبل الصديق والعدوّ، على أنّه تمرّد ضدّ القرآن، وهو في الوقت نفسه استخدم الكناية وعبّر عن المراد بصيغة يفهم من خلالها أيّ إنسان لا يشوبه الغرض أنّ وراء الآية أمراً يشير إلى قضية بعينها.

فقوله تعالىٰ: ﴿الذين يؤتون الزكاة وهم راكعون﴾ لا يعبّر عن وضعٍ عاديٍّ، وإنّما يُشير إلى واقعة استثنائية حدثت. والسؤال عندئذ: ما هي هذه الواقعة؟ نجد في هذا المجال أنّ كلمة الشيعة والسنّة اجتمعت على أنّ الآية نزلت بشأن عليّ بن أبي طالب[1].

كلام العرفاء

ثمّ آيات أُخرىٰ يقود التدبّر العميق فيها إلى اتّضاح الفكرة. هناك كلام ذكره العرفاء منذ القديم، وهو موجود عند الشيعة أنفسهم، وقد أجاد العرفاء في بيانه. هم

← راكعون﴾.

ينظر: التفسير الكبير، الفخر الرازي، ج ١٢، ص ٢٦. [المترجم]

(١) نقرأ في الدرّ المنثور في ظلال الآية الكريمة: «أخرج الطبراني في الأوسط، وابن مردويه عن عمّار بن ياسر، قال: وقف بعليٍّ سائل وهو راكع في صلاة تطوّع، فنزع خاتمه فأعطاه السائل، فأتى رسول الله (صلّى الله عليه وآله) فأعلمه ذلك، فنزلت على النبيّ (صلّى الله عليه وآله) هذه الآية: ﴿إنّما وليّكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾. فقرأها رسول الله (صلّى الله عليه وآله) على أصحابه، ثم قال: مَن كنت مولاه فعليّ مولاه، اللّهم والِ مَن والاه وعادِ من عاده».

يُنظر: الدرّ المنثور، السيوطي، ج ٢، ص ٢٩٣. [المترجم]

يقولون إنّ الإمامة والولاية هي باطن الشريعة.

والمراد من ذلك أنّ الذي يبلغ الأصل، هو الذي يتجاوز القشور ويعبرها إلى اللباب، والإمامة والولاية في الإسلام، هما ـ في الأساس ـ من المسائل اللبية الجوهرية. ومعنى ذلك أنّ الإنسان الذي يتمثّل العمق، هو الذي يدرك الإمامة ويفهم الولاية، وقد دُعي الآخرون لبلوغ هذا العمق، فمنهم من يصل ومنهم من لا يصل[1].

والآن نتّجه صوب آيات أُخرىٰ، وهدفنا أن نتعرّف طبيعة الاستدلال الذي تمارسه الشيعة، وأن ندرك منطقهم في الإمامة.

الإمامة عند الشيعة مفهوم يناظر النبوّة

ثَمَّ آية في القرآن عجيبة تقع في سياق مجموعة هذه الآيات عن الإمامة. وهذه الآية لا ترتبط بشخص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، بل هي تتصل

(١) جاءت إشارة المؤلف هذه إلى أنّ الإمامة والولاية هي باطن الشريعة، بشكل عابر وغامض من دون توضيح وتفصيل، وسبب ذلك يعود إلى ان المتن في أصله هو محاضرة وليس بحثاً مكتوباً.
وعليه يمكن مراجعة المراد من هذه الفكرة في بحوث تجمع بين السهولة والعمق منها علىٰ سبيل المثال:
ـ مسألة الولاية، ارتباط النبوّة والولاية، كتاب الشيعة، السيّد محمّد حسين الطباطبائي، الترجمة العربية، ص ٢٠٤ فما بعد.
ـ رسالة الولاية، السيّد محمّد حسين الطباطبائي، بالعربية.
ـ الولاء والولاية، الأُستاذ الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة. [المترجم]

بمسألة الإمامة نفسها، وفي نطاق المعنى الذي عرضناه ونعود للإشارة إليه مجدداً.

ذكرنا ـ فيما سبق ـ أنّه خطأ كبير، ذلك الذي وقع به المتكلّمون المسلمون منذ القديم، وهم يطرحون الإمامة في صيغة السؤال التالي: ماهي شرائط الإمامة؟ فهذه الصيغة في الطرح تستبطن فرضية فحواها أنّ أهل السنّة يقبلون الإمامة كما نقبلها نحن الشيعة، وغاية ما هنالك أنّنا نختلف معهم في شرائطها، إذ نقول نحن بالعصمة والنص شرطين في الإمام، ولا يعتقد الطرف الثاني بهما.

وواقع الحال أنّ الامامة التي نعتقد بها نحن الشيعة لا يعتقد بها السنّة أساساً، وما يعتقد به أهل السنّة باسم الإمامة هو تعبير عن الشأن الدنيوي في الإمامة، الذي يُعدّ أحد شؤونها.

مثال ذلك؛ هو ما نلتقي به في مضمار النبوّة، فأحد شؤون النبي أنّه كان حاكماً للمسلمين، بيد أنَّ ذلك لا يعني أن تكون النبوّة مساوية للحكم والحكومة، النبوة بحدّ ذاتها حقيقة تنطوي على آلاف القضايا، ولكن من شؤون النبي ـ كما أسلفنا ـ أنّه بوجوده لا يحتاج المسلمون إلى حاكم آخر، لأنّه هو الحاكم.

ما يذهب إليه أهل السنّة أنّ الإمامة تعني الحكومة (الإمامة تساوي الحكومة) وأنّ الإمام يعني الحاكم الذي يوجد بين المسلمين، وهو من هذه الحيثية شخصٌ من المسلمين يجب عليهم انتخابه لممارسة الحكم.

وبهذه الصيغة لم يتعدَّ أهل السنّة في الإمامة أكثر من حدِّ الحكومة.

أمّا الإمامة عند الشيعة فهي تأتي تالي تلو النبوّة، بل هي أرفع من بعض

درجات النبوّة. فأُولو العزم من الأنبياء هم الذين جمعوا الإمامة إلى النبوّة، وكثير من الأنبياء لم يكونوا أئمة، أمّا أولو العزم فقد بلغوا رتبة الإمامة في آخر المطاف.

ومحل الشاهد في الكلام؛ أنّنا لا نسأل عن الحاكم مَن يكون في حال وجود النبي، ذلك أنّ للنبيّ جنبةً فوق بشرية [في صلته بالسماء وانفتاح الغيب عليه] وكذلك لا معنى للسؤال عن شخصٍ آخر يتولّى زمام الحكم بوجود الإمام. إنّما يمتلك الحديث عن هذا الشخص ـ مبرراته الموضوعية ـ في حال عدم وجود الإمام (وذلك بافتراض عدم وجوده مطلقاً، أو لغيابه كما هو الحال في زماننا).

ما يجب أن نحذر منه هو خلط مسألة الإمامة بمسألة الحكومة، ثم أن نتساءل على أساس ذلك الخلط: ما هو موقف أهل السنّة، وما هو موقفنا؟ فالإمامة مسألة أُخرىٰ غير الحكم، وهي عند الشيعة ظاهرة ومفهوم يناظر النبوّة في أعلى درجاتها.

نخلص ممّا مرّ في الفارق بين الشيعة والسنّة، إلى أنّنا نعتقد بالإمامة، والسنّة لا يقولون بها من الأساس، وليس الأمر أنّهم يعتقدون بها ويختلفون معنا في شروط الإمام، بأن يضعوا له شروطاً غير التي نعتقد بها.

الإمامة في ذريّة إبراهيم

الآية التي نريد بحثها، تتّصل بمفهوم الإمامة بالمعنى الذي يعتقد به الشيعة. إنّ ما يذهب إليه الشيعة في هذه الآية أنّها تفيد وجود حقيقة أُخرىٰ باسم الإمامة،

وهذه الحقيقة لم ينحصر وجودها بعد رحيل نبي الإسلام، بل هي تعود إلى زمن ظهور الأنبياء، وهي باقية في ذريّة إبراهيم ماكثة فيهم إلى يوم القيامة.

والآية التي نعنيها، قوله تعالىٰ في سورة البقرة: ﴿وإذ ٱبتلىٰ إبراهيمَ ربُّه بكلماتٍ فأتمَّهنَّ قال إنّي جاعلك للناسِ إماماً قال ومِن ذريّتي قال لا ينال عهدي الظالمين﴾[1].

إبراهيم مبتلىً

لقد تحدّث القرآن عن الابتلاءات التي نزلت بإبراهيم، وأشار لثباته في مواجهة نمرود والخط النمرودي، وكيف أنّه أبدى استعداده كي يُحرق بالنار في الثبات على المواجهة، ثم أشار إلى بقية ما وقع له.

من ذلك؛ الأمر المدهش الذي نزل به، والذي لا طاقة لأحدٍ به، إلّا الإنسان الذي يسلِّم لأمر الله تماماً ويعبده مطلقاً.

لقد رُزِق (عليه السلام) وهو في شيخوخته ـ من زوجته (هاجر) التي كانت عجوزاً في السبعين أو الثمانين ـ ولد كان هو الأوّل جاء بعد انقطاع الذريّة. وفي هذه اللحظة يأتيه الأمر أن يغادر الشام وسورية ويذهب تلقاء الحجاز، حيث عليه أن يترك زوجته ووليده وحيدين هناك، ويغادرهما. لم يكن هذا الأمر يتسق مع أي منطق سوىٰ منطق التسليم المطلق، فقد كان ذلك أمر الله (كان يحس ذلك عن

---

(١) البقرة: ١٢٤.

طريق الوحي) فهو إذن مُطاع. يقول تعالىٰ ـ فيما حكاه عن إبراهيم (عليه السلام ـ): ﴿ربَّنا إنّي أسكنت من ذرّيتي بوادٍ غير ذي زرعٍ عند بيتك المحرَّم ربَّنا ليُقيموا الصلاة﴾[1].

كان إبراهيم يعرف عن طريق الوحي الإلهي مآل الأمر ونهايته، ولكنه خرج من هذا الاختبار علىٰ أحسن ما يكون.

ذبح الابن

المسألة الثانية التي جاءت أمضى من الأُولى، هي الأمر بذبح ولده. فقد جاء الأمر أن يذبح ولده بيده في منطقة منى، التي نحظى فيها الآن بإحياء ذكرى ذلك التسليم المطلق الذي أبداه إبراهيم، بتقديمنا للأضاحي والقرابين.

بعد أن تكرّر عليه الأمر في عالم الرؤيا مرّتين وثلاث، أمسىٰ على يقينٍ أنّه إزاء الوحي الإلهي، لذلك فاتح ولده بالقضية، فما كان من الابن إلّا أن قال بتسليم ودون نقاش: ﴿يا أبتِ آفعل ما تؤمَر ستجدني إن شاء الله من الصابرين﴾[2].

يأتي القرآن ليجسّد اللوحة على نحو مدهش عجيب، وهو يقول: ﴿فلمّا أسلما وتلَّه للجبين﴾ أي حينما أمضيا الأمر، بحيث لم يشكّ إبراهيم أنّه فاعلٌ وأنّه ذابح ولده لا محال، وأيقن إسماعيل أنّه مذبوح.. لمّا فعلا ذلك بمنتهى الاطمئنان واليقين

---

(١) إبراهيم: ٣٧.

(٢) الصافات: ١٠٢ـ١٠٣.

جاءهما النداء: ﴿وناديناه أن يا إبراهيم قد صدّقت الرؤيا﴾[1].

والمعنى أنّ هدفنا لم يكن ذبح إسماعيل وفصل رأسه عن جسده، ولم يصدر القرآن بأمر ينهى فيه إبراهيم عن الذبح، بل قال: ﴿قد صدَّقت الرؤيا﴾. أي: بتنفيذك عملياً ماهو مطلوبٌ انتهىٰ المشهد. لأنَّ الهدف لم يكن ـ كما ذكرنا ـ ذبح إسماعيل، بل ظهور الإسلام والتسليم منك أنت الأب ومن ولدك. وهذا ما كان.

النصّ القرآني واضح في أنّ إبراهيم (عليه السلام) وُهِبَ الذريّة على كبر، فهذه زوجه عندما جاءت الملائكة تبشِّره بالغلام، تقول: ﴿أألدُ وأنا عجوزٌ وهذا بعلي شيخاً﴾. ردَّت الملائكة: ﴿أتعجبين من أمر الله رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت﴾[2].

لقد جاءت الذريّة إبراهيم إذن وهو شيخ، وعندما جاءته الذرية كان نبيّاً، ولمّا كانت الآيات التي جاءت في القرآن عن إبراهيم (عليه السلام) كثيرة، فالمستفاد منها، أنّه وُهب الذريّة وهو على كِبر سن في السبعين أو الثمانين، بعد أن كان نبيّاً. ثم بقي حيّاً بعد ذلك عقداً من السنين أو عقدين حتّى كبر إسحاق وإسماعيل، وقد بلغ إسماعيل من العمر مبلغاً شارك أباه إبراهيم (عليه السلام) في بناء الكعبة.

يشير قوله تعالىٰ: ﴿وإذ ٱبتلى إبراهيمَ ربُّه بكلماتٍ فأتمَّهنَّ قال إنّي جاعلك للناس إماماً قال ومِن ذرِّيتي قال لا ينال عهدي الظالمين﴾ إلى أنّ الإمامة وهبت لإبراهيم بعد أن أتمَّ ما نزل به من ابتلاءات. والسؤال: متى كان ذلك، وبأيّ زمانٍ

---

(١) الصافّات: ١٠٤.

(٢) هود: ٧٢ ـ ٧٣.

تتّصل الآية؟ هل هي محدّدة بأوائل عمر إبراهيم؟ الشيء المؤكّد أنّها لا شأن لها بفترة ما قبل النبوّة من حياة إبراهيم، لأنّها تتحدّث عن الوحي، وهو شأن من شؤون النبوّة.

هي إذن تتّصل بمرحلة النبوّة، ولكن هل كان ذلك أوائل عهد إبراهيم بالنبوّة؟ كلّا، بل هي ترتبط بأواخر عهد النبوّة، بدليلين؛ الأوّل: أنّها تتحدّث صراحة عن أنّ ذلك حصل بعد الابتلاءات. وما ابْتُلي به إبراهيم حصل جميعه في عهد نبوّته، وقد نزل به أهمّها وهو في أواخر عمره. الثاني: تذكر الآية في سياقها الذرية في قوله: ﴿ومن ذريّتي﴾ أي كان له حين الآية ذرية. [والذرية جاءته آخر عمره وهو شيخ بنصّ القرآن].

الآية تقول لإبراهيم: إنّا نريد أن نهَبَك آخر عمرك شأناً آخر، ومنصباً مستقلّاً [غير النبوّة، لأنّه كان نبيّاً]؛ يعبّر عنه قوله تعالىٰ: ﴿إنّي جاعلك للناس إماماً﴾. الشيء الواضح أنّ إبراهيم كان قبل الهبة الجديدة نبيّاً وكان رسولاً، طوى المراحل جميعاً إلّا واحدة، لم يكن ليبلغها إلّا بعد أن يتمّ جميع الابتلاءات[1].

ألا يشير ذلك كلّه إلى أنّ في منطق القرآن حقيقةً أُخرىٰ اسمها الإمامة؟

والآن ما معنى الإمامة؟

---

(١) في الحديث الشريف: «إنّ الله (تبارك وتعالى) اتّخذ إبراهيم عبداً قبل أن يتّخذه نبيّاً، وإنّ الله اتّخذه نبيّاً قبل أن يتّخذه رسولاً، وإنّ الله اتّخذه رسولاً قبل أن يتّخذه خليلاً، وإنّ الله اتّخذه خليلاً قبل أن يجعله إماماً. فلما جمع له الأشياء، قال: «إنّي جاعلك للنّاس إماما»، قال: فمن عِظمها في عين إبراهيم، قال: ومن ذريتي».

الكافي، ج ١، ص ١٧٥، كتاب الحجّة، باب طبقات الأنبياء والرسل والأئمة، الحديث ٢. [المترجم]

الإمامة عهد الله

تعني الإمامة أن يبلغ الإنسان حدّ ما يُصطلح عليه بالإنسان الكامل، وهذا الإنسان يتحوّل بتمام وجوده إلى مقتدىً للآخرين. وعندما جُعلت الإمامة لإبراهيم، فكّر بذريّته فوراً، فجاءه الجواب «لا ينال عهدي الظالمين».

هذا النصُّ أطلق على الإمامة عنوانَ «عهد الله». من هنا ما ذهبنا إليه نحن ـ الشيعة ـ من أنّ الإمامة التي نعتقد بها هي أمرٌ يرتبط بالله، ولهذا ترى القرآن ينسبه إليه سبحانه، فيقول «عهدي»، فهي ليست عهداً من عهود الناس.

وعندما نعرف أنَّ الإمامة هي غير الحكومة، فلا نعجب إذن أن تكون أمراً مرتبطاً بالله.

هناك مَن يسأل قائلاً: هل الحكومة أمر يرتبط بالله أم بالناس؟ نقول في الجواب: إنّ هذه الحكومة التي نتحدّث عنها في هذا المجال هي غير الإمامة.

الإمامة عهد الله، وعهد الله لن يكون في الظالمين من ذريّة إبراهيم.

لم يُجِب القرآن على سؤال إبراهيم [﴿ومن ذرّيتي﴾] بالنفي المطلق، كما لم يأت بالتأييد المطلق. بل فكّكَ بين فئتين من الذرية، ولأنّه أستبعد الظالمين منهم من دائرة هذا العهد، فهو يبقى إذن في غير الظالمين. وهذه الآية تدلّ علىٰ بقاء الإمامة في ذريّة إبراهيم إجمالاً.

وآيةٌ أُخرىٰ

ثَمَّ في القرآن آية أُخرىٰ في هذا المضمار، هي حول إبراهيم أيضاً، يقول فيها تعالىٰ: ﴿وجعلها كلمةً باقيةً في عقبه﴾[1]. وفي هذه الآية دلالة على أنّ الإمامة حقيقة باقية في نسل إبراهيم.

مَن هو الظالم؟

تأتي في سياق الآية مسألة الظالمين، ويستدلّ الأئمة (عليهم السلام) على الظالمين بهذه الآية دائماً. والسؤال: مَن هو المقصود بالظالم؟

الظالم في القرآن، هو كلّ إنسان يُلحق الظلم بنفسه أو بالآخرين.

أمّا في عرف الناس فإنّا نطلق صفة الظالم دائماً على الإنسان الذي يتجاوز على الآخرين ويتعدّىٰ على حقوقهم، وذلك بخلاف القرآن الذي يعمّم المفهوم ليشمل الذي يتجاوز علىٰ نفسه والذي يتجاوز على الآخرين أيضاً.

ثمَّ في القرآن آيات كثيرة تتناول الظلم الذي ينزل بالنفس.

ينقل العلّامة الطباطبائي [صاحب تفسير الميزان] كلاماً عن أحد أساتذته حول ما سأله إبراهيم (عليه السلام) لذريته، أن مآل هذه الذرية من حيث صلاحها

---

(١) الزخرف: ٢٨.

وفسادها ينتهي إلى الفرضيات التالية:

الأولى: أن نفترض أنّ هذه الذرية ظالمة على الدوام من أوّل عمرها إلى آخره.

الثانية: أن نفترض أنّها كانت ظالمة في أوّل عمرها ثم آبت إلى الصلاح آخر العمر.

الثالثة: أن تكون صالحة أوّل عمرها، ثم آلت إلى الظلم بعد ذلك.

الرابعة: أنّها لم تكن ظالمة في أي وقت من الأوقات.

ثم يقول: من المحال أن يطلب إبراهيم (عليه السلام) الإمامة ـ وهي بهذا الشأن العظيم؛ حيث وهبت إليه بعد النبوّة والرسالة ـ لمن كان ظالماً من ذريّته من أوّل أمره حتى آخر حياته، كما من المحال أن يسألها لمن كان من ذرّيته صالحاً في مبدأ حياته ثم آل إلى الظلم آخر عمره.

يبقى إذن أنّ إبراهيم (عليه السلام) إذا طلب الإمامة لذريته، طلبها للصالحين منهم. وهؤلاء على قسمين؛ الأوّل: لازَم الصلاح من أوّل حياته وبقي علىٰ ذلك حتّىٰ آخر عمره. والثاني: من كان ظالماً في مبدأ حياته ثم آب إلى الصلاح بعد ذلك.

عندما ينحصر مدار سؤال إبراهيم في هاتين الفئتين من ذرّيته، فإنّ الطلب يشمل من كان ظالماً فيما مضىٰ وتلوّث بالظلم في عهدٍ ما، ثم أصبح صالحاً الآن. ولكن القرآن يقول: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ أي ينفي أن ينال الإمامة من كانت له سابقة في ظلم.

ولمّا كان القرآن ينفي ـ الإمامة ـ عمَّن هو صالح الآن، وكان ظالماً فيما مضى، فالشيء المؤكد أن لا يدخل في إطار السؤال الظالم بالفعل، سواء أكان ظالماً على طول الخط، أو كان صالحاً ثم آل إلى الظلم فعلاً.

وبهذا ينفي القرآن الإمامة عن كلّ إنسان كان في سابقته ظلم. [وبنصّ الإمام الرضا: فأبطلت هذه الآية إمامة كلّ ظالم إلى يوم القيامة][1].

وهذا ما تستدلّ به الشيعة من استحالة أن تكون الإمامة فيمن أمضى عهداً من عمره في الشرك.

الأسئلة والأجوبة

سؤال: ما هو مفهوم (المعصوم)؟ هل هو وليد منطقنا نحن الشيعة بحيث صنعناه بأنفسنا، أم أنّ له مباني قمنا نحن بإنمائها وتهذيبها؟ وهل تطلق كلمة المعصوم على الإنسان الذي لا يذنب، أم عليه مع عدم اشتباهه أيضاً؟

كنّا نحضر منذ عشرين سنة مضت درس المرحوم الميرزا أبي الحسن خان فروغي، وكانت له بحوث خاصّة في العصمة، وله بها عقيدة خاصّة أيضاً. كان يتحدّث بتفصيل وانتظام، ولم نكن نفهم ثمانين بالمئة من حديثه، ولكن من العشرين بالمئة المتبقية التي كنّا نفهمها، رأيناه يعرّف العصمة على نحوٍ آخر. كان يقول: ليس المعصوم هو الإنسان الذي لا يصدر منه الذنب، إذ بين أيدينا كثير من

(١) الكافي، ج١، ص١٩٩ من حديث شامل للإمام علي بن موسى الرضا في الإمامة. [المترجم]

الناس لم يجترحوا الذنوب في حياتهم، ومع ذلك لا نطلق عليه صفة المعصوم.

وفي الواقع لا يعنيني هذا المنطق الآن، فللأستاذ مطهري ـ بالتأكيد ـ جواب حول ـ ماهية العصمة ـ وماذا يعني المعصوم، ولكن إذا قلنا أنّ المعصوم هو الإنسان الذي لا يقع في الاشتباه أيضاً، فإنّنا نجد حين نعود إلى الأئمة الاثني عشر، أنّ بينهم اثنين تسنّموا الخلافة هما الإمام علي والإمام الحسن الذي لبث فيها مدّة قصيرة جدّاً. والأمر الذي لا يعتوره الشك أنَّ هذين الإمامين وقعا في اشتباهات أثناء تسنمهما أمر الخلافة وممارستهما إدارة البلاد، وليس ثمة ما يبعث على التردّد في ـ وقوع ـ هذه الاشتباهات من زاوية المنطق التاريخي. والشيء الطبيعي أنّ هذه الاشتباهات لا تتّسق مع تعريف العصمة.

على سبيل المثال نجد أنّ الإمام الحسن نصب عبيد الله بن عباس قائداً للجيش الذي يحارب معاوية، بل نجد أنَّ أمير المؤمنين نفسه عيّن عبد الله بن عبّاس حاكماً على البصرة، ولو كان يعلم أنّ هذا الشخص يجترح مثل تلك الفضيحة السيئة التي صدرت منه [سرقة أموال بيت المال في البصرة] لما كان عيّنه ـ جزماً ـ في مثل ذاك الموقع. فالشيء المؤكّد إذن أنّه كان يعتقد حين عيّنه، أنّه أفضل شخص للموقع، ولما اختاره صدر منه ذلك الفعل المشين.

إذا أردنا أن ندرس مرحلة حكم الإمام عليّ، لوجدنا فيها كثيراً من هذه المسائل التي لا يطالها الشك من الوجهة التاريخية، وما أُريد قوله أنّ هذه الوقائع لا تتّسق مع تعريف العصمة.

أمّا بشأن ما أشرت إليه من أنّ هذا الضرب من البحوث تتضاءل فائدته إذا

تحرّك باتّجاه واحد، وبقي محدوداً في إطار مجموعة كلّهم من المتوافقين الذين يلتقون علىٰ قناعة واحدة، فلأنّ الإنسان ـ بطبيعته ـ إذا كانت له عقيدة يؤمن بها ويحبّها، لا يميل إلى سماع ما يخالفها. وهذه الحالة تتأكّد أكثر بالنسبة لنا نحن الذين درجت أفكارنا منذ الصغر ونمت على حبّ التشيّع وآل علي بحيث لم نسمع أبداً انتقاداً يطال هذا المجال.

أكثر من ذلك، ربّما سمعنا على نحوٍ أسهل انتقادات تطال الدين نفسه وأُصوله حتى التوحيد والعبودية، بيد أنّا لم نسمع نقداً يطال التشيّع والأئمة، فضلاً عن أن يبادر إنسان للتساؤل عمّا وقع للأئمة في حياتهم بحيث يبلغ به المدى أن يقول: لماذا بادروا لهذا الفعل ولم يتّخذوا ذاك؟

انطلاقاً من هذا الواقع، يبدو أمراً بالغ العسر بالنسبة لنا، أن يُشْكِل إنسان على الإمام الحسن مثلاً، وستكسب الحالة بعداً أعقد إذا رام أحياناً أن يُشكل على الإمام الحسين.

علىٰ سبيل المثال؛ أشار الأُستاذ مطهري في الجلسة الأُولىٰ ـ وعاد إلى ذلك في جلسة اليوم ـ إلى الآية التي تتحدّث عن الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون، واعتمد عليها كثيراً، مستدلّاً أنّها لا تقبل الانطباق إلّا على الإمام عليّ وما اتّفق له من التصدّق بالخاتم في حال ركوعه. في حين يبدو لي أنّ هذا الاستدلال لا يتحلّى بالجنبة المنطقية كثيراً ولا يبدو معقولاً لعدّة بواعث؛ منها: ما سمعناه وقرأناه عما يبلغه توجّه الإمام نحو الله حال الصلاة، حتى إنّه لا يلتفت إلى أحدٍ ولا يعرفه، بل ذكروا أنّه لم يكن يعرف الذي يمرّ أمامه وهو في حال الوضوء، فكيف بالصلاة؟

والسؤال: أنىٰ يكون لشخصٍ مثل هذا وهو في حال صلاته، أن يلتفت بهذا القدر إلى الآخرين، فينتبه إلى الفقير وهو يدخل الباب، ثم يستعطي ولا يعطيه أحد شيئاً، فيُخرج الإمام خاتمه من إصبعه ويعطيه إيّاه؟

ثمّ إنّ إعطاء الفقير المال لا يُعدّ أمراً حسناً، وهذا الفعل لا ينطوي على تلك الأهمية التي تستحق أن يضرّ الإنسان بصلاته على الأقل من الوجهة النفسية. [أي أن يقطع توجّهه النفسي وصلته بالله من أجل أن يتصدّق].

ومن البواعث التي تقلّل قيمة الاستدلال بهذه الآية منطقياً، أنّ الزكاة لا تتعلّق بالخاتم، والخاتم ـ طبقاً لفتاوىٰ فقهاء الشيعة ـ لا يندرج في عداد الأشياء التي تتعلّق بها الزكاة.

علاوة علىٰ ذلك، نجد أنّ بعضهم أبدىٰ تعصّباً في هذا المجال كي يضخّم الموضوع ويعطيه مدىً أكبر، حين ذهب للقول إنّ الخاتم الذي أعطاه الإمام كان خاتماً ثميناً، مع أنّنا نعرف أنّ الإمام أمير المؤمنين لا يضع بيده خواتم ثمينة.

الجواب: ما أشار إليه السائل من ضرورة أن تكون هناك مجموعة تتحرّك من موقع معارض، هو أمر مفيد فيه نفع لجميع الجلسات. ولا ينبغي لي أن أردّ على هذه النقطة، إنّما يكفي أن أعترف بأنّ هذا المنحىٰ جيد ومفيد.

أمّا بشأن العصمة ومعنى العصمة، فقد يفكّر الإنسان للوهلة الأُولى أنّ الله اختصّ بمراقبة مجموعة معينة من أفراد البشر، بحيث ما إن يهمّ أحدهم باجتراح المعصية، حتّى ترى الله يمنعه عن ذلك فوراً.

الشيء المؤكد أنّ العصمة ليست كذلك، وإذا كانت كذلك فهي لا تعدّ كمالاً لأحد. فلو افترضنا أنّ أحدهم يراقب طفلاً معيّناً ويمنعه باستمرار عمّا لا ينبغي له فعله، فإنَّ هذه الحالة لا تسجَّل في كمالات ذلك الطفل.

ثمّة واقع آخر للعصمة يمكن استنباطه من القرآن، وبالذات ممّا أشار به إلى قصّة يوسف الصدّيق عندما وقع في مأزق تلك المرأة، حيث يشير القرآن إلى أنّها قصدته ومالت إليه: ﴿ولقد همّت به﴾ ولولا أن يطلع عليه برهان ربّه لصبا إليها: ﴿وَهمَّ بها لولا أن رأى برهان ربّه﴾[1].

والذي تدلّ عليه هذه الآية أن يوسف هو إنسان كبقية البشر، وشاب يتمتّع بالغريزة. فقد مالت المرأة إليه، بيد أنّه لم يصبُ إليها، وكان يمكن أن يميل إليها أيضاً لولا ما لديه من برهان ربِّه. كان يوسف يحمل إيماناً هو على حدّ الإيمان الكامل؛ الإيمان الشهودي الذي يجسّد أمامه مساوئ هذا العمل ومضارّه، وهذا الإيمان الذي وهبه الله ليوسف هو الذي منعه وحماه من الانجرار لذاك الفعل.

إنّ لكل واحدٍ منّا عصمة تمنعه عن بعض المزالق والذنوب، لا تتأتى من قوة [خارجية] رادعة تأخذنا قسراً، بل تنبع من الإيمان الكامل الذي نتحلّى به إزاء أخطار تلك الذنوب والمزالق.

على سبيل المثال؛ لا تجدني أرمي بنفسي من على سطح بناية من أربع طبقات، كما لا أقذف بها في أتون النار. أن أقذف بنفسي في النار، هذا ذنب، بيدَ

---

(١) يوسف: ٢٤.

أنّي لا أرتكبه إطلاقاً، لأنّي متيقن من الأضرار التي تعود عـليَّ، وهـذه الأضـرار مجسَّدة أمامي.

لا يسعنا أن نقترف مثل هذا الذنب (القفز من شاهق، أو إلقاء النفس في النار) إلّا إذا أردنا أن نتغاضى عن الخطر المترتِّب عليه.

أمّا إذا ٱنتقلنا إلى حالة طفل فإنّه قد يمد يده إلى النار، لماذا؟ لأنّ خطر هذا الذنب لا يتجسّد أمامه بمثل ما يتجسّد أمامنا.

وإذا أردنا أن ننتقل [بالمفهوم] إلى واقع إنسان عادل، فنجد أن ملكة التقوى التي يتحلّى بها تمنعه من اقتراف كثير من الذنوب، وهذه الملكة تهب هذا الإنسان عصمة علىٰ قدرها، أي هو معصوم علىٰ قدر ملكته.

نستنتج ممّا مرَّ أنّ للعصمة من الذنوب ارتباطاً بدرجة إيمان الإنسان بـحقيقة ذلك الذنب وخطره. بالنسبة إلينا قبلنا [ما حدّدته الشريعة] من الذنوب تعبّداً بكونها خطايا وذنوباً، أي نحن لا نشرب الخمر لأنَّ الإسلام نـهى عـن ذلك، ولا نـلعب القمار لأنّ الشريعة نهت عنه. وامتناعنا عن اقتراف هذه الممارسات يقترن ـ بدرجة وأُخرىٰ ـ بوعيٍ لمساوئها، بيدَ أنّ درجة هذا الوعي بخطر هذه الذنوب لا تتجسّد أمامنا كما يتجسَّد الخطر المترتّب على إلقاء أنفسنا بالنار. وإلّا لو آمنّا بخطر هذه الذنوب علىٰ قدر إيماننا بالخطر المـترتب عـلى إلقـاء أنـفسنا بـالنار، لأصـبحنا معصومين عن هذه الذنوب.

العصمة من الذنوب إذن هي منتهى الإيمان وكماله. وذلك الإنسان الذي يقول:

«لو كُشِفَ لي الغطاء ما ازددت يقيناً»[1] هو معصوم من الذنوب جزماً. إنّ المخاطر تتجسّد لمثله على حدٍّ سواء بين جانبي الغطاء [أي بين المشهود والغائب]. فهو علىٰ سبيل المثال؛ يحسّ بأنّ الإساءة بالبذاءة إلى الآخرين، تساوي في واقعها أن يسلِّط الإنسان عقرباً علىٰ نفسه، لذلك يمتنع عن مثل هذه الممارسة.

والذي لا شكّ فيه أنَّ القرآن أشار أيضاً إلى ضروب من الإيمان بهذا المستوىٰ.

بناءً على ما مرَّ، نتبيّن نسبية العصمة، أي كونها على مراتب ودرجات.

فالمعصومون مبرَّأُون ممّا يعدّ ذنوباً بالنسبة إلينا، حيثُ نجترحها أحياناً ونجتنبها أحياناً أُخرىٰ، وهم معصومون عنها لا يجترحونها أبداً. بيدَ أنّ للمعصومين أنفسهم مراحل ومراتب، وهم ليسوا سواء يشبه بعضهم بعضاً. فالمعصومون يعودون مثلنا في بعض المراحل والمراتب، فكما نفتقد نحن العصمة من الذنوب، هم أيضاً لا عصمة لهم في تلك المراحل والمراتب.

ما نعدّه ذنباً بالنسبة إلينا هم معصومون منه، ولكن ما يُعدُّ ذنوباً بالنسبة إليهم، هو حسنة بالنسبة إلينا، لأننا لم نبلغ تلك المرتبة [حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين].

علىٰ سبيل المثال، لو افترضنا أن طالباً في الصف الخامس انبرى لحل مسألة من المسائل التي تطرح في الصف السادس، فتلك له فضيلة يستحق عليها الجائزة، ولكن لو بادر لحلّ هذه المسألة طالب في الصف التاسع فلا تُعدّ محمدة له، بل ليس

---

(١) سفينة البحار، ج ٢، ص ٧٣٤ والقول للإمام علي (عليه السلام).

لبادرته هذه أيّة قيمة.

إنَّ ما يُعدُّ حسنات بالنسبة إلينا، هو ذنب بالنسبة إليهم.

وهذا ما يفسِّر لنا منطق القرآن في نسبته المعصية للأنبياء، في قوله: ﴿وعصى آدم ربّه﴾[1]، أو في خطابه للنبي (صلّى الله عليه وآله): ﴿ليغفر لك الله ما تقدّم من ذنبك وما تأخر﴾[2].

أمثال هذه الآيات تدلّ على أنّ العصمة أمر نسبي، فهو [المعصوم] في درجته، ونحن في درجتنا.

نتبيّن إذن أنَّ ماهية العصمة من الذنب ترتدّ إلى درجة الإيمان وكماله. فللإنسان في كلّ درجة من الإيمان، عصمة بالضرورة، في ذاك الموضوع الذي له فيه غاية الإيمان والكمال؛ أي تبلغه العصمة بالضرورة في مرحلة ﴿ولولا أن رأى برهان ربّه﴾.

وبه يتّضح ـ خطأ التصوّر الذي يذهب ـ إلى أنّ المعصوم شخص مثلنا، يهمّ نحو المعصية دائماً، ولكن غاية ما هناك، أنّ [مَلكاً] مأموراً من قبل الله يمنعه ويأخذ بيده دونها.

فإذا كان الأمر كذلك، فلا فرق إذن بيني وبين أمير المؤمنين [الإمام علي] لأنّ كلينا يهمّ بالمعصية وينحاز إليها، ولكن غاية ما هناك أنّ له ملكاً وُكّل به يمنعه، في

(١) طه: ١٢١.

(٢) الفتح: ٢.

حين لم يوكّل بمنعي أحد!

إذا كان الامتناع عن الذنب يتمّ برادع خارجي يوكّل بالإنسان ويمنعه عنه، فلا فضيلة في ذلك؛ إذ المسألة تشبه أن يقوم شخص بالسرقة وأنا أمتنع عنها، لأنَّ معي دائماً شرطياً يتابعني. ففي هذه الحال أنا سارق مثله ولكن مع فارق، فهو يسرق، لا يحول دونه شرطي، وأنا سارق ولكن الشرطي يحول دون ممارستي السرقة. وليست في ذلك فضيلة.

المسألة الأساسية في العصمة، هي العصمة عن الذنوب. أما العصمة عن الخطأ فهي مسألة أُخرىٰ، لها هي الأُخرى وجهان:

الأوّل منهما هو العصمة عن الخطأ في التبليغ، بالصورة التي نقول فيها أنّ النبي بيَّن لنا الأحكام، ولكن ربّما يكون قد أخطأ، إذ ربّما يكون الله قد أوحى له الحكم بصيغة، ثم بيّنه لنا بصيغة أُخرىٰ، وذلك تماماً كما يحصل بالنسبة لنا من الخطأ في هذا المجال، إذ يقال لنا بلِّغوا هذه الرسالة ـ مثلاً ـ فنأتي ونبلِّغها بصيغةٍ أُخرىٰ.

وعندئذ لا تكون لنا ثقة بكلام النبي من باب احتمال أن يكون قد أخطأ في التبليغ. وهذا ما لا وجود له قطعاً.

أمّا في المسائل الأُخرىٰ ـ التي ذُكرت في السؤال ـ فقد استعجل السيّد المهندس الحُكْمَ، فظلمَ أمير المؤمنين، بل أجحفه بعجلته الفائقة تلك. كيف تأتّىٰ لك أن تحكم بهذه العجالة وتقول: لو كنت مكان الإمام أمير المؤمنين لما اخترت عبدالله بن عبّاس؟ ليس ثمّة ما يمنع الإنسان من إطلاق الأحكام الظنّية (التخمينية) على أمثال هذه المسائل التاريخية. فيحكم مثلاً علىٰ ممارسة شخص عاش قبل

خمسمئة عام بقوله: أظنّ أنّه لو فعل هذا العمل مكان ذاك، لكان أفضل. أمّا الذي يقطع بالأُمور فتلك مسألة. بل ليس من الصحيح إطلاق الأحكام القطعية حتى على أشخاص آخرين، غير الإمام أمير المؤمنين.

لقد عاش الإمام الوقائع بنفسه، وهو يعرف عبد الله بن عبّاس أفضل منك ومنّي، وكذلك الحال في معرفته لبقيّة أصحابه. ومع ذلك نأتي نحن ونقول: لو أنّ الإمام اختار غير عبد الله بن عباس، لأنجز المهمّة بصيغة أفضل، ولكنه مع ذلك لم ينتخبه!

إنَّ هذا المنحىٰ يعكس عجلة في إصدار الأحكام على أمثال هذه المسائل.

يضاف إلى هذا أنّك تذكر في كلامك باستمرار ـ ونحن نستفيد من كلامك دائماً ـ أنَّ للإمام عليّ (عليه السلام) سياسة خاصّة لم يرد هو ـ ولا كان ينبغي ـ أن يتخلّف عنها قيد أُنملة، ولم يكن له في هذه السياسة (والنهج) من يرافقه ويسير معه فيها، بل كان وحيداً منفرداً، وكان يشير باستمرار ـ إلى وحدته ـ وأنّه يفتقد العدد الكافي من الأصحاب المؤهَّلين.

لقد كان عبد الله بن عباس ـ الذي أشرت إليه ـ والبقية، يجيئون إلى الإمام عليّ (عليه السلام) دائماً ويوصونه بإبداء المرونة، أو ما يقصد ويراد عند إطلاق كلمة (سياسة) في هذه الأيام.

تعال الآن واثبت لي أنّه كان للإمام أفراد مؤهّلون كافون، ومع ذلك أخطأ فيهم ـ والعياذ بالله ـ. أنا شخصياً لا أستطيع أن أُثبت أنّ الإمام كان له ما يكفي من الأفراد المؤهلين.

إنّ القدر الذي نعرفه أنّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله) عيّن عليّاً (عليه السلام) للخلافة، ثم صاح بأنّ الخلافة [بعد أن نزى عليها آخرون] قد نهبت منه. ولكن عندما آبوا إليه بعد عثمان يلتمسون مبايعته، تراجع وقال: «دعوني والتمسوا غيري فإنّا مستقبلون أمراً له وجوه وألوان... وإنّ الآفاق قد أغامت والمحجّة قد تنكّرت»[1].

يريد أن يقول: إنّ الأوضاع قد أضحت خراباً. لا يمكن فعل شيء وليس معي أحد. لقد فقدت المؤهلين، ولم يعد لديّ من أستعين به على إصلاح أوضاع المجتمع.

ثم يقول بعد ذلك: «لولا حضور الحاضر وقيام الحجّة بوجود الناصر...» فالحجّة تمّت عليّ، ولم يعد لي عذر أمام التاريخ، فالتاريخ لن يقبل ما أعتذر به، بل سيكتب أنّ عليّاً أضاع الفرصة من يديه. ومَع أنّي أعرف أنّ هذه ليست فرصة، فسأقبل حتّىٰ لا يقول التاريخ أنّها كانت فرصة حسنة وأضاعها.

وهكذا نجد الإمام يذكر بنفسه عدم وجود الأفراد المؤهلين، وأنّ الوقت لم يكن مناسباً لخلافته.

وإذا جاز للإنسان أن يشكّ ويتردّد إزاء أيّ إنسان، فلا يسع التاريخ أن يتردّد إزاء الإمام علي (عليه السلام) ذاته، الذي اعتبر نفسه أحقّ من الآخرين بالخلافة. فأهل السنّة أنفسهم يقبلون أنّ الإمام عليّاً (عليه السلام) كان يعتبر نفسه أحقّ بالخلافة من أبي بكر وعمر.

---

(١) نهج البلاغة، طبعة فيض الإسلام، الخطبة ٩١.

إذن كيف صار الإمام علي (عليه السلام) الذي يعتبر نفسه أحقّ بالخلافة من أبي بكر وعمر يتراجع بعد أن هرعوا إليه للخلافة إثر [مقتل] عثمان ويقول لهم: أنا لكم وزير خير منّي أمير؟

نتلمّس من هذا السياق أنّ الإمام لم يكن له أفراد مؤهلون. أمّا لماذا، وماهي العلل التي صيّرت الأمر لذلك، فذاك بحث آخر.

وفيما أثاره السؤال حول قوله تعالىٰ: ﴿ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾ من أنّ الزكاة لا تتعلّق بالخاتم، فأوّلاً إنّ عامّة الإنفاق في الخير يقال له (زكاة). أمّا تلك التي تستخدم اليوم في عرف الفقهاء بحيث أضحت علماً على الزكاة الواجبة، فهي الزكاة الاصطلاحية. وإلّا لا يصحّ القول في كلّ مرّة يذكر فيها القرآن ﴿يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة﴾ أنّ المقصود بها الزكاة الواجبة. الزكاة تعني ما يطهّر المال، بل الروح والنفس أيضاً. والقرآن يقول للإنفاق المالي بشكل عام إنّه زكاة المال أو زكاة الروح أو زكاة النفس.

الأمر نفسه ينطبق على الصدقة. لقد أضحى الآن للصدقة مفهوم خاص، إذ نقول مثلاً صدقة السرّ، في حين أنّ القرآن يطلق الصدقة علىٰ كل عمل خير. فإذا شيّدت مستشفىً أو ألّفت كتاباً بلغ خيره المجتمع، فهذه صدقة بنظر القرآن؛ صدقة جارية.

لذاك تجد أنّ أهل السنّة مِمّن أراد أن يُشكل على المفهوم المستفاد من الآية، لم يُشكل على هذه الكلمة ويقول إنّ الزكاة لا تتعلّق بالخاتم، لأنّه عارف باللّغة العربية، وهو يدري أنّ الزكاة لا تختص بالزكاة الواجبة وحدها.

أمّا لماذا حصل ذلك ـ التصدّق بالخاتم ـ في حال الركوع؟ لقد أثار ذلك من

القدماء أفراد من قبيل الفخر الرازي، حيث ذكر أنَّ الإمام عليّاً (عليه السلام) كان يستغرق في الصلاة دائماً حتّى يذهل عن نفسه، فلا يعود ينتبه لما يدور حوله؛ فكيف تقولون إنّه قام بالتصدّق بالخاتم وهو في حال الصلاة؟

في جواب ذلك نقول؛ إنّ خشوع الإمام علي (عليه السلام) وأنّه كان يستغرق في الصلاة حتّى يذهل عن نفسه، حقيقة لا يعتورها شكّ. بيدَ أن ذلك لا يعني أنّ جميع حالات أولياء الله بعضها مثل بعض. فقد نُقل عن النبي الأكرم نفسه حالتان، إذ كانت تعتوره الجذبة في الصلاة أحياناً، حتّى لا يطيق إتمام الاذان، فيقول: أرِحنا يا بلال.

كما نُقل عنه أنّ الحسن والحسين يعلوانه وهو في حال السجود، فيركبان علىٰ عاتقه، فيصبر عليهما بهدوء ويطيل في السجود حتّى ينهض الراكب (الحسن أو الحسين) ولا يسقط.

وفي مرّة من المرّات وقف النبي الأكرم للصلاة، فبصق أحدهم في مكان الصلاة، فتقدّم النبيّ (صلّى الله عليه وآله) خطوة إلى الأمام، وغطى بصقة الرجل بقدمه في التراب، ثم عاد لمكانه.

وقد أفاد الفقهاء من هذه القضية، مسائل استخرجوها في باب الصلاة، حتّى قال السيّد بحر العلوم:

ومشيُ خير الخلق بابن طاب يفتحُ منه أكثر الأبواب

ومعنى ذلك أنّ السلوك النبويّ هذا حلَّ الكثير من المسائل الفقهية في هذا

المجال، لأنّه أبان مقدار العمل الجائز من غير الجائز أثناء الصلاة، ومسائل أُخرىٰ كثيرة.

وهكذا نجد أنَّ الحالات [المعنوية] مختلفة.

ثمَّ فكرة (تعليلية) أُخرىٰ لها مرتكز عرفاني. إذ يعتقد من يستند إلى المذاق العرفاني أنَّ الانجذاب إذا صار كاملاً جدّاً، تتمّ فيه حال العودة. أي أنّ الشـخص يكون في عين انشغاله بالله، مشغولاً بما يليه أيضاً.

العرفاء يقولون بذلك، وأنا شخصياً أقبله، وإن كان هذا الكلام قد لا يحظىٰ في هذه الجلسة بقبول كثير. والذي أريد قوله ـ وفق مبنى العرفاء ـ أنَّ الحالة تشـبه مسألة خلع البدن. فمن يصل من الافراد إلى هذه المرحلة توّاً يحصل له خلع البدن لحظة ولحظتين، ثم ساعة. ولكن بعض الأفراد هم دائماً وفي جميع الأحوال فـي حال خلع البدن.

أنا شخصياً أعتقد بذلك وقد رأيته، بحيث يكون ـ مثلاً ـ هناك من يجلس الآن معنا وبينكم وهو في حال خلع البدن.

بنظر أُولئك ـ العرفاء ـ إنّ الحالة التي يبدو فيها مستغرقاً في الصلاة حتّى يُخرج النصل من بدنه من دون أن ينتبه، أقلّ من تلك الحالة التي يتوجّه فيها إلى الفـقير وهو في الصلاة، ليس لأنّه غفل عن الله، وتوجّه إلى الفقير، بل لأنّ توجّهه إلى الله بلغ من الكمال درجة أضحىٰ يرى العالم بتمامه. في ضوء هذه القرائن لا يمكن أن نَرُدَّ ما جاء من تصدّق الإمام بخاتمه وهو في الصلاة.

الفصل السادس

الإمامة في رؤية

الأئمة الأطهار



موضوع هذا اليوم هو آخر جزء من مجموعة بحوثنا حول المسائل العامّة للإمامة. فإذا أردنا أن نواصل البحث، فإنَّ ما سنتناوله من الآن فلاحقاً يتّسم بالطابع النقلي، وذلك من قبيل ما ورد من حديثٍ عن النبي الأكرم في أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، أو ما صدر عن رسول الله أو أمير المؤمنين حول الأئمة (صلوات الله عليهم أجمعين) وماقالاه عنهم، كما سنمرّ على الأحاديث التي يتحدّث فيها كلّ إمام عن الذي يليه.

هذه الموارد في البحث، تكتسب جميعاً طابعاً يميل بها إلى الاتجاه النقلي والتعييني والتنصيصي.

من جهة أُخرىٰ، ربّما يجيء بعض عناصر بحثنا لهذا اليوم مكرّراً لما طرحناه في الجلسات السابقة، إذ سبق أن أشرنا إلى شيء منها في البحوث التي مرّت علينا، بيدَ أنّا نجدّد العودة إليها لارتباطها بروح الإمامة.

وسأعتمد ـ في عرض هذه العناصر الحيّة التي ترتبط بروح الإمامة ـ على أحاديث الأئمة (عليهم السلام)، من خلال قراءة بعض ما ورد عن هذه العناصر في

كتاب الحجّة من (الكافي).

لقد أشرت مِراراً إلى أنّ الإمامة في المعنىٰ الذي يطرحه الشيعة، أو على الأقلّ في معناها الذي تحويه أحاديث أئمة الشيعة، هي غير الإمامة التي يحكيها المعنى السائد عند أهل السنّة؛ وهي أيضاً غير مسألة الحكم التي كثيراً ما تثار في عصرنا الحاضر.

الإمامة في معناها المقصود هي تالي تلْو النبوّة. ولكن لا بالنحو الذي تعني فيه أنّها أدنىٰ مرتبة من أيّ نبوّة كانت.

كلّا، بل المقصود أنّها أمر شبيه بنبوّة الأنبياء العظام، وهم حازوا على الإمامة أيضاً، وجمعوا بين النبوّة والإمامة. إنّ الإمامة حالة معنوية.

وعند العودة إلى أحاديث الأئمة في هذا المجال نجد أنّها ترتكز على مسألة الإنسان بشكل عامّ. ومن هنا ينبغي أن نجدّد رؤيتنا حول الإنسان، لكي تتّضح هذه الفكرة.

الإنسان.. أيّ موجود هو؟

تعرفون أنّ النظرة إلى الإنسان في منطلق الإجابة عن هذا السؤال: الإنسان.. أيّ موجود هو؟ تفترق إلى رؤيتين؛ تصدر الأُولى عن تصوّر ينظر إلى الإنسان ـكسواه من بقية الحيوانات الأُخرىٰ ـ موجوداً أرضيّاً بالكامل.

إنّ ما يرمي إليه هذا التصوّر هو اعتبار الإنسان كائناً مادّياً ـ ليس إلّا ـ مع فارق

أنّ هذا الموجود المادّي بلغ في مسار التحوّلات المادّية أعلى صيغة من التكامل يمكن أن تبلغها المادة.

فالحياة وفق هذا التصوّر، سواء في النباتات، أو في الحيوانات التي تعبّر عن رتبة أعلى من التي سبقتها، أو في الإنسان حيث تبلغ أرفع مراتبها، ما هي سوى تجلٍّ للتكامل الذي صارت إليه المادة تدريجياً عبر مسار تحوّلاتها.

النتيجة التي يفضي إليها هذا التصوّر، أنّه ليس هناك عنصر آخر غير العناصر المادّية يدخل في النسيج الوجودي لهذا الكائن.

والحقيقة أنّنا نعبّر عن الجزء الآخر بالعنصر، لأنّنا لا نملك غير هذه الصيغة في التعبير عنه.

كما أنّ أيّ مظهر خلّاق وعجيب ينطوي عليه هذا الموجود [كالنشاط الروحي والفعاليات المعنوية والقوى المبدعة مثلاً] إنّما يصدر عن هذا النسيج المادّي وحده.

جرياً وراء هذا المنطق، ينبغي أن يكون الإنسان الأوّل في خطّ الخليقة، هو أدنى أنواع هذا الكائن، ثم غدا أكثر تكاملاً كلّما امتدّ به الشوط وتقدّم إلى الأمام. ولا فرق في هذا المعنى بين أن نأخذ بنظر الاعتبار تصوّر القدماء للإنسان الأوّل، الذي يقول بخلق الإنسان من الأرض مباشرة، وبين التصوّر المعاصر الذي يذهب إليه بعض السادة، ويُصاغ فرضيةً تستحق التأمّل في حدّ ذاتها؛ فحواها أنّ الإنسان الأوّل كائن منتخب من موجودات أدنى منه رتبة، ومتحوّل عن طبقة (سلالة) أوطأ، بحيث ينتهي أصله إلى الأرض، لا أنّه منبثق من الأرض مباشرة، كما يذهب لذلك أنصار الاتجاه الأوّل.

الإنسان الأوّل في القرآن

عندما نعود إلى المعتقدات الإسلامية والقرآنية، نجد أنّ نظرتنا للإنسان الأوّل تصدر من رؤية تضعه في مكان يكون فيه أكثر تكاملاً من كثير ممّن بعده؛ بل هو أكثر تكاملاً حتّى من الإنسان المعاصر.

ففي اللحظة التي وطئ فيها ذاك الإنسان عالم الوجود، كان يحمل معه عنوان خلافة الله. وبتعبير آخر: جاء ذلك الإنسان في مرتبة النبوّة.

وفي ضوء المنطق الديني، تستحق هذه النقطة التأمُّل؛ لماذا جاء الإنسان الأوّل على الأرض نبيّاً وحجّة لله، في حين أنّ هذا المسار يخضع لقناعة ترى أنّ النبوّة تنبثق كثمرة للخط العادي في مسير التكامل، إذ يجب أن يوجد الكيان الإنساني بادئ الأمر، ثم يقطع شوطه نحو الرقي والكمال بعد مراحل يطويها، وبعدئذ يُصار إلى انتخاب أحد أفراده للنبوّة والرسالة.

وموضع التأمّل هو هذا التفارق بين التصوّر الآنف لانبثاق النبوّة والنبي، وما عليه المعتقد الإسلامي ـ القرآني من أنّ الإنسان الأوّل جاء إلى الوجود وهو حجّة ونبيّ.

القرآن الكريم يضع الإنسان الأوّل ذاك في مقام شامخ جدّاً، وهو يقول فيه: ﴿وإذ قال ربّك للملائكة إنّي جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك، قال إنّي أعلم ما لا تعلمون،

وعلّم آدم الأسماء كلّها ثم عرضهم على الملائكة، فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء...﴾[1].

لقد ورد بشأن الإنسان الأوّل تعبير: ﴿ونفختُ فيه من روحي﴾، وهو يشعر بدخالة عنصر علوي في التركيب الوجودي لهذا الكائن، غير العناصر المادية. أي أنّ بنية هذا الموجود تختص بشيء من عند الله، بالإضافة إلى ما ينطوي عليه من موقع الخلافة المشار إليه في قوله تعالىٰ: ﴿إنّي جاعل في الأرض خليفة﴾.

وبهذا تنطوي الرؤية القرآنية علىٰ معطىً عظيم إزاء الإنسان، بحيث حمل الإنسان الأوّل، الذي وطئت قدماه هذا العالم، عنوان حجّة الله، ونبيّ الله، والموجود الذي له صلة بعالم الغيب وارتباط مع السماء.

والكلام الصادر عن أئمتنا ـ حول الإمامة ـ يرتكز إلى هذا المبدأ في أصالة الإنسان، وذلك في المعنى الذي يدلّ على أنّ الإنسان الأوّل في خط الخليقة حمل المواصفات المشار إليها آنفاً، وسيأتي الإنسان الأخير على الخط، متحلّياً بالخصائص ذاتها. وبين الإنسان الأوّل والإنسان الأخير لن يخلو العالم الإنساني أبداً من كائن بشري من هذا الطراز، يحمل روح ﴿إنّي جاعل في الأرض خليفة﴾.

هذا في الأساس، هو المحور في قضية الإمامة.

يتفرّع على الأصل الآنف أن يكون سائر أفراد النوع الإنساني وكأنّهم في وجودهم فرع لوجود ذلك الإنسان، بحيث إن لم يوجد مثل ذلك الإنسان، فلن

---

(١) البقرة: ٣٠ ـ ٣١.

يكون متاحاً ـ أبداً ـ وجود بقيّة أفراد النوع البشري.

مثل هذا الإنسان يعبَّر عنه بـ «حجّة الله»، وهو المعنيُّ بالقول: «اللّهم بلى لا تخلو الأرض من قائم لِلّهِ بحجّة» الوارد في نهج البلاغة[1]، وفي كتب كثيرة أُخرىٰ.

لقد سمعت من المرحوم السيّد البروجردي أنّ هذه الجملة هي جزء من كلام تحدّث به الإمام علي (عليه السلام) في البصرة، وهي مما تواتر نقله بين الشيعة والسنّة. بيدَ أنّي لا أتذكّر ما إذا كنت اطلعت علىٰ هذه الملاحظة في مكانٍ آخر أم لا. وفي الواقع، لم أسْعَ لتقصّي الموضوع.

على أيّ حال، ورد هذا التعبير للإمام في سياق حديثه المعروف إلى كميل.

يقول كميل بن زياد: أخذ بيدي أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) فأخرجني إلى الجبّان، فلمّا أصحر، تنفّس الصعداء، ثم قال: «يا كميل بن زياد، إنّ هذه القلوب أوعية، فخيرها أوعاها، فاحفظ عنّي ما أقول لك».

ثم قسّم له الناس أوّلاً وفق التصنيف الذي عُرف عنه، فقال: «الناس ثلاثة: فعالم ربّاني، ومتعلّم علىٰ سبيل نجاة، وهمج رعاع...».

ما ينبغي الالتفات إليه في هذا الكلام، هو أنّ من يصفه الإمام بالعالم الربّاني، هو غير الوصف الذي نطلقه نحن على أي عالم بدواعي المجاملة. فمراد الإمام (عليه السلام) هو العالم الذي يكون ربّانياً حقّاً وخالصاً في انتسابه لله، وهذا

(١) نهج البلاغة، الحكمة رقم (١٣٩)، طبعة فيض الإسلام.

الوصف قد لا يصدق سوى على الأنبياء والأئمّة.

ثم إنّ صيغة التعبير في الصنف الثاني ـحيث أضحى المتعلّم في مقابل ذلك العالم الربّاني ـ تُشعر أنّ المقصود من العالم في الصنف الأوّل، هو الذي لم يتعلّم من بشر.

وعليه يكون المتعلّمون في الصنف الثاني، هم تلامذة علماء الصنف الأوّل، والمستفيدين منهم.

أمّا الصنف الثالث فهم همج رعاع، جاء في وصف الإمام لهم أنّهم «لم يستضيئوا بنور العلم، ولم يلجأوا إلى ركن وثيق».

بدأ الإمام أمير المؤمنين بعد ذلك يشكو أهل الزمان، وأنّه يحمل علماً كثيراً لا يصيب له حملة: «ها إنَّ هاهنا لعلماً جمّاً (وأشار بيده إلى صدره) لو أصبتُ له حمَلة».

بيدَ أنّه سرعان ما يشير مستدركاً إلى أنّه أصاب من الرجال من كان لقناً يفهم بسرعة، ولكن لا يُؤمَنُ عليه، لاستعماله آلة الدين للدّنيا.

وإلى جوار هذه الفئة، يشير الإمام (عليه السلام) إلى أُخرىٰ، وإن بدت حسنة في انقيادها لحمَلة الحق، إلّا أنّها لا بصيرة لها، تنساق وراء التقليد، فلا تستوعب ما يُلقى إليها، أو أنّها تخطأ في التلقّي فيسارع إليها الشك[1].

---

(١) يقول الإمام (عليه السلام) في الإشارة إلى هاتين الفئتين: «بلى أصبت لقناً غير مأمون عليه، مستعملاً آلة الدين للدينا، ومستظهراً بنعم الله على عباده، وبحججه على أوليائه؛ أو منقاداً لحَمَلة الحقّ، لا ←

يبدو كلام الإمام حتى الآن أنّه يبعث على اليأس ـ تقريباً ـ من العثور على حمَلة للعلم. ولكنه يعود في نهاية حديثه مع كميل بن زياد للاستدراك بالقول[1]: «اللّهم بلىٰ! لا تخلو الأرض من قائم لله بحجّة، إمّا ظاهراً مشهوراً، وإمّا خائفاً مغموراً لئلّا تبطل حُجَج الله وبيّناته. وكم ذا وأين أولئك؟ أُولئك ـ والله ـ الأقلُّون عدداً، والأعظمون عند الله قدراً. يحفظ الله بهم حُجَجه وبيِّناته، حتّى يُودِعوها نُظراءهم، ويزرعوها في قلوب أشباههم. هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة، وباشروا روح اليقين، واستلانوا ما استوعره المترفون، وأنِسوا بما استوحش منه الجاهلون، وصحبوا الدّنيا بأبدان أرواحها معلّقة بالمحلّ الأعلى»[2].

ومراد الإمام (عليه السلام) أنّه لا يمضي عن هذه الدّنيا من دون أن يقول ما عنده ـ بل هو يحمّله إلى قلوب أشباهه ومن ذكرهم ببقيّة الصفات ـ.

وفي وصف هؤلاء الذين يتلقّون من مبدأ ملكوتي أعلى، يقول (عليه السلام): «هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة». فالعلم هو الذي هجم عليهم وليس العكس، وهذا المعنىٰ يُشعر أنّ علمهم إفاضي، يهبهم البصيرة بمعناها الحقيقي، فلا يداخل

← بصيرة له في أحنائه، ينقدح الشك في قلبه لأوّل عارض شبهة. ألا لا ذا ولا ذاك».
ينظر: نهج البلاغة، الحكمة رقم (١٤٧)، صبحي الصالح، ص٤٩٦. [المترجم]

(١) هذا المقطع هو الذي ذكر السيّد البروجردي أنّ الامام عليّاً (عليه السلام) تحدّث به بخطبةٍ ألقاها في البصرة، وإلّا فهو موجود في نهاية حديثه مع كميل بن زياد.

(٢) نهج البلاغة، طبعة فيض الإسلام، الحكمة رقم (١٣٩).
أمّا في طبعة صبحي الصالح، فعلاوة على اختلاف الترقيم حيث تأخذ هذه الحكمة الرقم (١٤٧)، فهناك أيضاً اختلاف آخر في كلمة «استوعره» حيث جاءت في طبعة فيض بهذه الصياغة. أمّا في طبعة صبحي الصالح فقد وردت بصيغة «استعوره» ومعناها: عدّه وعراً خشناً. [المترجم]

هذا العلم شيء من الخطأ والاشتباه، كما لا يلامسه شيء من النقص.

وقوله: «وباشَروا روح اليقين» يفيد أنّ لهم اتّصالاً ـ بنحو ما ـ بالعالم الآخر. وما بدا خشناً وعراً على المترفين الذين أنِسوا الترف والملذّات والنعيم، كان سهلاً ليّناً عليهم. على سبيل المثال؛ إذ ا كان من الصعب على الإنسان المأنوس بالدّنيا وملذاتها أن يخلو إلى الله ساعة؛ بل هذه الخلوة أصعب من كلّ شيء عليه، فإنّ أُولئك يألفون هذه الخلوة ويأنسون بها، حتّى كان من صفتهم أنّهم: «أنسوا بما استوحش منه الجاهلون».

هم مع الناس بأبدانهم وفي الوقت نفسه تهفو أرواحهم إلى أُفق أرفع، وهي معلّقة بالمحلّ الأعلىٰ. فالناس تتصورهم، وهم معهم، أنّهم بشر مثلهم لا فرق لهم معهم، بحيث لم يخبروا باطنَهم المتّصِل بمكانٍ آخر.

هذا هو المنطق ـ الذي يعكس روح الإمامة ولبّها ـ وفي كتاب «الحجّة» من (الكافي)، باب بعنوان: «أنّه لو لم يبق في الأرض إلّا رجلان لكان أحدهُما الحجّة»[1]؛ أي أن يكون أحدهما إنسان في مثل هذه الصفات، تماماً كما كان أوّل إنسان وطئت قدماه الأرض، هكذا.

---

(١) في هذا الباب خمسة أحاديث تتوحّد في المضمون وتتشابه في النصّ تقريباً؛ منها: «لو لم يبق في الأرض إلّا أثنان لكان أحدهما الحجّة»؛ «لو لم يكن في الأرض إلّا اثنان لكان الإمام أحدهما». وفيه أيضاً: «لو كان الناس رجلين لكان أحدهما الإمام. وقال: إنّ آخر من يموت الإمام لئلّا يحتجّ أحد على الله عزّوجلّ، أنّه تركه بغير حجّة عليه».
يُنظر: الأُصول من الكافي، ج ١، كتاب الحجّة، باب: «أنّه لو لم يبق في الأرض إلاّ رجلان لكان أحدهما الحجّة»، ص ١٧٩ ـ ١٨٠. [المترجم]

لتتعرفوا أكثر علىٰ روح هذا المنطق، جئت معي بكتاب «الحجّة» من (الكافي)، لكي أتلو عليكم مقاطع ممّا يتّصل بالموضوع، ثم أُشير إلى ما تنطوي عليها من معانٍ.

والنقطة الأساسية في هذا المجال، أنّ بقيّة مسائل هذا الباب ـ من قبيل أنّه يجب على الإمام أن يحكم بالعدل بين الناس، أو أن يكون مرجعاً لاختلافاتهم في أمور الدين ـ إنّما هي فرع لذلك الأصل وعيال عليه، وليس العكس. أي لا يُصار إلى وجوب الإمام وضرورة الإمامة، من واقع حاجة الناس إلى حكم الإمام. ومن هنا فإنَّ ضرورة الحكم لا تولّد ضرورة الإمام، بل إنّ الإمامة أرفع شأناً وأجلّ مقاماً من هذا الكلام.

وفق هذا المنطق، تعود هذه المسائل ـ الحكم وما شابهها ـ لتكون فوائد استتباعية تجرّها مثل تلك الإمامة.

سأنتخب لكم من كل حديث جُمَلاً تكشف طبيعة هذا المنطق في مرتكزاته ومكوّناته.

رواية عن الإمام الصادق

ثمَّ رواية تتّصل بالأنبياء والرسل، صدرت عن الإمام الصادق (عليه السلام) في جوابه للزنديق[1]، الذي سأله: من أين أثبَتَّ الأنبياء والرسل؟ فأجابه الإمام

(١) لم تكن كلمة «الزنديق» آنذاك مظلّلة بإيحاءات سلبية تنمّ عن الفحش والبذاءة، كما هي في

مرتكزاً إلى معنى التوحيد ومنطلقاً منه: إنّا لما أثبتنا أنَّ لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنّا وعن جميع ما خلق، وكان ذلك الصانع حكيماً متعالياً لم يجز أن يشاهده خلقه، ولا يلامسوه، فيباشرهم ويباشروه، ويحاجّهم ويحاجّوه، ثبت أنّ له سفراء في خلقه، يعبرون عنه إلى خلقه وعباده، ويدلّونهم على مصالحهم ومنافعهم وما به بقاؤهم وفي تركه فناؤهم، فثبت الآمرون والناهون عن الحكيم العليم في خلقه»[1].

في ضوء هذا النص، يجب أن يوجد إنسان له ـ من جهة ـ خاصية الاتصال بالله اتّصالاً يمكّنه من تلقّي الوحي، ويكون بمقدورنا ـ من جهة ثانية ـ أن نتصل به ونباشره.

← استخدامها اليوم. بل كانت في ذلك العصر عنواناً لمجموعة تعرف بهذا الوصف، ولم يكن أُولئك يستشعرون الفحش أو البذاءة منها، وهي أشبه ما تكون في عصرنا الراهن بـ«المادّية».

طبيعي أنَّ الإنسان الموحِّد لا يرضى لنفسه هذا الوصف ولا يرتاح إليه، علىٰ عكس الإنسان المادّي الذي يفخر بانتسابه للمادية.

أمّا بشأن كلمة الزنديق فقد قيل فيها الكثير، وعمدة ما ذكروه أنّ الزنادقة كانوا مانويين، ظهروا أوائل القرن الهجري الثاني الذي يعدّ قرن الإمام الصادق.

لقد بحث كثير من الدارسين الأُوربيين وغيرهم في جذور الزندقة في الإسلام، وكان أهمّ ما انتهوا إليه أنّها تعبير عن الاتجاه المانوي؛ على أنّ دين (ماني) لم يكن من ضروب الأديان المضادّة لله، بل ذهب ماني نفسه إلى حدّ ادّعاء النبوّة، بيدَ أنّه لم يكن توحيدياً بل كان ثنوياً.

لقد كان ماني أكثر ثنوية من زرادشت، حتّى رجّح كثيرون أن يكون زرادشت موحِّداً، أو معتقداً على الأقلّ بالتوحيد الذاتي، إذ يبدو أنّه لا يمكن إثبات توحيد الخالقية من كلماته. ولكنه على أي حال، كان يعتقد بمبدأ أزليّ للعالم كلّه.

أمّا ماني فقد كان ثنوياً جزماً، وكان يعتبر نفسه نبيّاً عن إله الخير. ولكن الذي حصل أنّ المانويين الذين ظهروا بعده مالوا نحو الاتّجاه الطبيعي والمادي، حتى غدوا لا يعتقدون بشيء من الأساس.

(١) يُنظر النصّ في: الكافي، ج١، كتاب الحجّة، باب الاضطرار إلى الحجّة، ص١٦٨. [المترجم]

ووجود إنسان مثل هذا، واجب كما أسلفنا.

ثم يقول الإمام في صفتهم: «حكماء مؤدَّبين بالحكمة، مبعوثين بها، غير مشاركين للناس على مشاركتهم لهم في الخلق». فهم وإن اشتركوا مع بقيّة الناس في الخلق والتركيب، إلّا أنّهم يجب أن يفترقوا عنهم في قسم من الجهات، إذ هم ينطوون على جنبة علوية، بحيث يجب أن يتخلل وجودهم روح علوية.

وفي شطرٍ آخر من كلامه يقول الإمام في صفتهم: «مؤيدين من عند الحكيم العليم بالحكمة». ثم يشير (عليه السلام) إلى لزوم وجود هذه الوسائط في كلّ الأزمنة، بقوله: «ثمَّ ثبت ذلك في كل دهر وزمان» لماذا؟ «لكي لا تخلو أرض الله من حجّة يكون معه علم يدلّ على صدق مقالته وجواز عدالته»[1].

زيد بن علي ومسألة الإمامة

زيد بن علي بن الحسين أخو الإمام الباقر (عليه السلام) هو من الأجلّاء ورجل من الصالحين، ذكره أئمتنا بالتبجيل، وامتدحوا ثورته.

وفي قضية زيد ثَمّ خلاف فحواه أنّه هل كان يطلب الخلافة لنفسه أم ابتغىٰ من خلال قيامه وثورته أن يضطلع بمسؤوليته في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من دون طمع بالخلافة، بل كان يريد الخلافة لأخيه الإمام الباقر؟

القدر المتّفق عليه أنّ أئمتنا ذكروه بالتبجيل ووصفوه بأنّه شهيد؛ ففي

(١) المصدر السابق، ص١٦٨. [المترجم]

(الكافي) نفسه نقرأ عنهم (عليهم السلام) في وصفه: مضىٰ والله شهيداً.

ولكن مع حسم القضية عند هذا المستوى، تبقى هناك مسألة خلاصتها: هل كان زيد مشتبهاً أم لا؟ الرواية التي سنتناولها الآن تدلّل على اشتباهه. أما كيف يكون مثل هذا الإنسان مشتبهاً، فتلك مسألة أُخرىٰ [لا شأن لنا بها الآن].

كان من أصحاب الإمام الباقر (عليه السلام) رجل يُعرف بأبي جعفر الأحول. يحدِّث أبو جعفر أن زيداً بعث إليه وهو مستخفٍ، حتّىٰ إذا صار إليه، قال له: يا أبا جعفر، ما تقول إن طرقك طارق منّا، أتخرج معه؟ يقول أبو جعفر: فقلت له: إن كان أباك أو أخاك، خرجت معه. فقال له زيد عارضاً عليه نصرته: فأنا أُريد أن أخرج أُجاهد هؤلاء القوم، فاخرج معي.

رفض أبو جعفر ذلك، وقال: لا، ما أفعل جعلت فداك.

ردَّ عليه زيد: أترغب بنفسك عنّي؟

يقول أبو جعفر: قلت: إنّما هي نفسٌ واحدة، فإن كان لله في الأرض حجّة فالمتخلّف عنك ناجٍ، والخارج معك هالك. وإن لا تكن لله حجّة في الأرض فالمتخلّف عنك والخارج معك سواء».

كان أبو جعفر الأحول يعرف ما يريده زيد، لذلك ذكر له ـ في مفاد هذا الحديث ـ أنّ لله في الأرض حجّة، وأنّ الحجّة في هذا الزمان هو أخوك، لا أنت.

عند هذه النقطة، بدأ زيد يحتجّ على أبي جعفر بشدّةِ حرص أبيه عليه، فكيف لم يخبره بهذا الأمر، مع شدّة شفقته عليه؟.

يحدّث أبو جعفر: فقال لي ـ يعني زيداً ـ: يا أبا جعفر، كنت أجلس مع أبي على الخوان فيلقمني البضعة السمينة، ويبرّد لي اللقمة الحارة حتى تبرد، شفقة عليّ، ولم يشفق عليّ من حرّ النار إذ أخبرك بالدين ولم يخبرني به؟ فقلت له: جعلت فداك، من شفقته عليك من حرّ النار لم يخبرك، خاف عليك أن لا تقبله فتدخل النار، وأخبرني أنا، فإن قبلت نجوت، وإن لم أقبل لم يبال أن أدخل النار.

يذكر أبو جعفر، أنّه سأل زيداً بعدئذ: أنتم أفضل أم الأنبياء؟ قال: بل الأنبياء. قلت: يقول يعقوب ليوسف: يا بنيَّ لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيداً.

لقد كان يعقوب نبيّاً، ويوسف نبي وخليفة أبيه من بعده، ومع ذلك نهاه أن يقصّ رؤياه على إخوته، ليس لعداوة، بل لحبّه وحبّ يوسف أيضاً.

يعبّر أبو جعفر الأحول عن هذا المعنى بتتمة الحوار، حيث يقول: لِمَ لمْ يخبرهم حتى كانوا لا يكيدونه، ولكن كتمهم ذلك، فكذا أبوك كتمك لأنّه يخاف عليك.

عندما وصل الحوار بينهما إلى هذه النقطة، سُدّت الأبواب أمام زيد ولم يدرِ ما يُجيب به. وقتئذ انعطف قائلاً: أما والله لئن قلت ذلك، لقد حدّثني صاحبك بالمدينة (ويعني به أخاه الإمام الباقر عليه السلام) أنّي أُقتل وأُصلب بالكناسة، وأنّ عنده لصحيفة فيها قتلي وصلبي.

يبدو زيد هنا وكأنّه يقرأ لأبي جعفر الأحول في صحيفة أُخرىٰ، إذ تحوّل في منطقه تماماً متّجهاً نحو تأييد النظرية الثانية. فقد تغافل عن الفكرة أوّلاً، وبدا وهو يتحدّث لأبي جعفر أوّل وهلة، وكأنّه يتجاهلها. ولكن حين رأىٰ منه هذا الرسوخ في الإمامة، عاد ليذكر له أنّه ليس غافلاً عن هذا المعنى للإمامة، بل هو يعتقد به.

وفي جملته الأخيرة للأحول، ما يُشعر أنّه صمّم على الخروج عن علم وعمد وبتوجيه من أخيه الإمام.

يقول أبو جعفر: إنني حين ذهبت إلى الحجّ، أخبرت الإمام الصادق (عليه السلام) بما جرىٰ لي مع زيد، فأيّدني الإمام فيما قلته وذهبت إليه[1].

حديثان عن الإمام الصادق

جاء في الحديث عن الإمام الصادق، قوله (عليه السلام): «إنّ الأرض لا تخلو إلّا وفيها إمام». كما جاء عنه قوله (عليه السلام): «لو بقي آثنان لكان أحدهما الحجّة على صاحبه»[2].

ورواية عن الإمام الرضا

ثمّ في هذا المجال أحاديث كثيرة؛ منها رواية مفصّلة عن الإمام الرضا (عليه السلام) حيث يحدّث عبدُ العزيز بن مسلم، بقوله: «كنّا مع الرضا (عليه السلام)

---

(١) قال له الإمام الصادق (عليه السلام) حين حدّثه بمقالة زيد وما كان قاله له: «أخذته من بين يديه ومن خلفه وعن يمينه وعن شماله ومن فوق رأسه ومن تحت قدميه، ولم تترك له مسلكاً يسلكه».
يُنظر الحوار كاملاً في: الكافي، ج ١، كتاب الحجّة، باب الاضطرار إلى الحجّة، الحديث الخامس، ص ١٧٤. [المترجم]

(٢) يُنظر في مصدر الحديث الأوّل: الكافي، ج ١، كتاب الحجّة، باب أنّ الأرض لا تخلو من حجّة، الحديث الثاني، ص١٧٨. كما ينظر في نصّ الحديث الثاني المصدر نفسه، باب أنّه لو لم يبق في الأرض إلّا رجلان لكان أحدهما الحجّة، الحديث الثاني، ص١٧٩. [المترجم]

بمرو فاجتمعنا في الجامع يوم الجمعة في بدء مقدمنا، فأداروا أمر الإمامة، وذكروا كثرة اختلاف الناس فيها، فدخلت على سيّدي (عليه السلام) فأعلمته خوض الناس، فتبسّم (عليه السلام)».

تنمّ ابتسامة الإمام هنا عن السخرية بمستوىٰ ما يذهب إليه أُولئك في الإمامة، وبجهلهم بها.

يواصل عبد العزيز بن مسلم نقل الخبر، فيقول: «ثم قال (الإمام): يا عبد العزيز، جهل القوم وخُدعوا عن آرائهم. إنّ الله عزّوجلّ لم يقبض نبيّه (صلّى الله عليه وآله) حتى أكمل له الدين، وأنزل عليه القرآن فيه تبيان كلّ شيء، بيّن فيه الحلال والحرام، والحدود والأحكام، وجميع ما يحتاج إليه الناس كملاً، فقال عزّوجلّ: ﴿ما فرّطنا في الكتاب من شيء﴾ وأنزل في حجّة الوداع وهي آخر عمره (صلّى الله عليه وآله): ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾. وأمْر الإمامة من تمام الدين، ولم يمضِ (صلّى الله عليه وآله) حتّىٰ بيّن لأُمّته معالم دينهم، وأوضح لهم سبيلهم، وتركهم علىٰ قصد سبيل الحق، وأقام لهم عليّاً (عليه السلام) علَماً وإماماً».

خلاصة ما ينتهي إليه منطق القرآن، أنّه يذكر بمنتهى الصراحة بيانه لكلّ شيء. والسؤال: هل توفّر كتاب الله على بيان الجزئيات والتفاصيل أيضاً، أم أنّه اقتصر على الكلّيات والأُصول العامّة ممّا يحتاج الناس إليه؟

إنّ واحدة ممّا توفّر القرآن على بيانها، أنّه نصَّب للناس مرجعاً بعد النبي، يعودون إليه في تفسير القرآن وتوضيح معانيه، وبيان أُصوله العامّة وتفصيلها. وهذا

المرجع لا يفعل ذلك من تلقاء رأيه أو باجتهاده حتّىٰ يصيب في شيء ممّا يـبيّنه، ويخطئ في بعض، بل هو يمارس وظيفته من خلال العلم الإلهي، وإنّ لديه حقيقة الإسلام.

في ضوء ذلك، يتبيّن ما أراده القرآن من بيانه لكلّ شيء، فهو قد بيّنه بالنحو الذي توفّر فيه على ذكر الأُصول والكلّيات من جهة، وبيّن التفاصيل والجزئيات من جهة ثانية، وأوكل علمها للمرجع المنصوب الذي يكون بين النـاس دائـماً وهـو يحمل الإسلام بتمامه.

وبذلك لم يبق شيء وراء ذلك، بعد أن احتوى القرآن الكليات وأوكل التفاصيل إلى المرجع ـ الإمام، وبهذا المعنى يكون قد بيَّن كل شيء.

نعود إلى الرواية، حيث يقول فيها الإمام: «فمن زعم أنّ الله عزّوجلّ لم يكمّل دينه فقد ردّ كتاب الله» والذي يردّ كتاب الله كافر.

يقول الإمام الرضا (عليه السلام) بعد ذلك: «هل يعرفون قدر الإمامة ومحلّها من الأُمّة فيجوز فيها اختيارُهم؟» هؤلاء يقولون بانتخاب الإمام، لأنّهم يظنّون أنّ انتخاب الإمام كانتخاب قائد للجيش مثلاً، مع أنّنا نجد القرآن يـصرّح أنّ الديـن اكتمل بنصب الإمام، العارف بحقيقة الإسلام، والحفيّ بجزئيات المسائل ممّا لم يرد ذكرها في القرآن.

فهل بمقدور الناس أن تعرف مثل هذا الشخص حتّى تنتخبه؟ إنّ القول بانتخاب الامام يشبه قيامنا بانتخاب النبي!

يضيف الإمام: «إنّ الإمامة أجلّ قدراً وأعظم شأناً وأعلى مكاناً وأمنع جانباً وأبعد غوراً من أن يبلغها الناس بعقولهم أو ينالوها بآرائهم، أو يقيموا إماماً باختيارهم».

الإمامة في هذا النص تعلو على فكر الناس وترتفع عليه، ثم تنأىٰ أن تكون انتخابية باختيارهم. إنّ المسألة التي يجب أن تكون انتخابية من اختيار الناس، هي تلك التي يكون تشخيصها فعلاً في نطاق المجتمع حقّاً.

والدين لا يتدخّل مباشرة في القضايا التي يكون بمقدور الناس تشخيصها، بل من الخطأ أن يتدخّل الدين فيها بشكل مباشر، وإلّا ما شأن عقل الإنسان وفكره إن لم يملأ هذه المنطقة؟ هذه المنطقة هي مساحة مفتوحة لعقل الإنسان وفكره، على البشر أن يمارس من خلالها حقّه في الاختيار.

أمّا حين تكون القضية خارج منطقة العقل البشري، وأرفع منه، فلا يبقى عندئذ مجال للاختيار. وقضية الإمامة هي من هذا القبيل، فالإمام «أجلّ قدراً وأعظم شأناً، وأعلى مكاناً وأمنع جانباً وأبعد غوراً» من أن يُدرَك بعقول الناس، وأن يُصاب برأيهم، فيكون من اختيارهم.

إذا أردتم أن تفهموا الإمامة بمعناها الواقعي، فاعلموا أنّها غير ما يردّده الناس في هذا العصر من أنّها تتمثّل بانتخابنا خليفة للنبي تقتصر مهامّه على إدارة شؤون الأُمّة فقط. وبنصّ حديث الإمام الرضا (عليه السلام): «إنّ الإمامة خصّ الله (عزّوجلّ) بها إبراهيم الخليل (عليه السلام) بعد النبوّة والخلّة...؛ فقال الخليل (عليه السلام) سروراً بها: ﴿ومن ذريتي؟﴾ وهو يعرف أنّ هذا المقام لا يمكن أن

يشمل جميع ذريته، فأتاه الجواب: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾.

والسؤال: من المقصود بالظالم؟ هل هو الظالم في حال وقوع الظلم منه، سواء كان في السابق ظالماً أم لم يكن؟ ذكروا أنّ من المحال على إبراهيم (عليه السلام) أن يطلب هذا المقام للظالمين من ذريّته، فلابدّ أن يكون المراد من سؤاله الصالحين منها. وقد جاء الجواب أنّها (الإمامة) ستكون للصالحين دون الظالمين.

وهنا يقول الإمام الرضا (عليه السلام): «فأبطلت هذه الآية إمامة كلّ ظالم إلى يوم القيامة وصارت في الصفوة» وصفوة الشيء زبدته.

«ثم أكرمه الله تعالى بأن جعلها في ذرّيته أهل الصفوة والطهارة، فقال ﴿ووهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة وكلّاً جعلنا صالحين. وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات﴾[1]. والمراد بالطهارة العصمة.

لقد أولى القرآن عناية في الإشارة إلى حمل ذريّة إبراهيم للإمامة، بحيث تحوّل هذا المعنى إلى دعامة كبيرة لقضية الإمامة.

والسؤال الذي يُطرح بهذا الشأن هو لماذا اعتنى القرآن بهذا البُعد، مع رفضه المطلق لمنطق التمييز السلالي والعنصري القائم على تفضيل عنصر على عنصر آخر؟

لقد أجاد حقّاً الشيخ محمّد تقي شريعتي ببحث هذه المسألة في كتابه «الخلافة والولاية» عندما ميّز بين قضيتين؛ بين ما تمثّله ذريّة ما من كيان سلالي وطبيعي،

---

(١) الأنبياء: ٧٢ ـ ٧٣.

وبين ما تحمله من مؤهّلات، فهذه ـ الأخيرة ـ قضية أُخرىٰ، وهي معنى حمل الذريّة للإمامة.

يقول الإمام بعد ذلك: «فمن أين يختار هؤلاء الجهّال» أي أنّى يكون لهؤلاء انتخاب الإمام وهو المقام الذي ناله إبراهيم (عليه السلام) بعد أن بلغ النبوّة؟

وحين تكون الإمامة وراثة يتوارثها الأوصياء، بمعنى كونها استعداداً ينتقل من جيل إلى الذي يليه، وليس وراثة قانونية، وهي خلافة الله التي تمثّلت في الإنسان الأوّل، وخلافة الرسول، فهل يمكن لها ـ وهي في هذا الموقع ـ أن تخضع لاختيار الناس وانتخابهم؟

يقول الإمام (عليه السلام) مدلّلاً على هذه المعاني: «إنّ الإمامة هي منزلة الأنبياء وإرث الأوصياء، إنّ الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول (صلّى الله عليه وآله)» إلى أن يقول: «إنّ الإمامة زمام الدين، ونظام المسلمين، وصلاح الدّنيا وعزّ المؤمنين. إنّ الإمامة أُسُّ الإسلام النامي وفرعه السامي، بالإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحجّ والجهاد» إلى آخر حديثه عليه السلام[1].

استخلاص

نصل من مجموع مامرّ معنا إلى منطق إذا قبلناه فهو يقوم علىأساس ومبانٍ، وإذا افترضنا أن أحداً رفضه ولم يرض به، فذلك كلام آخر [يحتاج إلى بحث مستأنف].

---

(١) يلاحظ النصّ كاملاً في: الكافي، ج ١، كتاب الحجة، ص١٩٨ ـ ٢٠٣. [المترجم]

مكوِّنات هذا المنطق ـ في الإمامة ـ هي غير تلك المسائل السطحية التي لا أهمية لها؛ من قبيل ما يردِّده أغلب المتكلّمين من قولهم إنّ أبا بكر أضحى الخليفة الأوّل بعد أن قُبض النبيّ (صلّى الله عليه وآله) وعليٌّ الرابع، فهل كان يجب أن يكون عليٌّ الأوّل، أم الرابع؟ وهل توفّرت شروط الإمامة في أبي بكر وتجمّعت فيه أم لا؟

إنّ هذا المنحى من البحث (الكلامي) يفسّر شرائط الإمامة ومواصفاتها، على أساس أن تكون شرائط الحكم والحاكم الذي يتولّى أُمور المسلمين.

طبيعي أنّ قضية شروط الحكم ومواصفات الحاكم، هي قضية أساسية، وللشيعة مؤاخذات في محلّها ـ لما يقوله الفريق الآخر في هذا المجال ـ ونقدٌ في مكانه. ولكن من غير الصحيح أساساً ـ منهجياً ومبنائياً ـ أن تدرج قضية الإمامة وتختزل تحت عنوان: هل توفّرت شرائط الإمامة في أبي بكر وجُمعت له أم لا؟

إنَّ أهل السنّة أساساً لا يعتقدون بمثل هذا المقام، وخلاصة رأيهم في هذا المجال أنّ ما أراده الله من الأبعاد الغيبية التي تتخطىٰ ما وراء طبيعة الإنسان قد أنزله (سبحانه) على آدم وإبراهيم وبقيّة الرسل، حتى أُغلقت الدائرة برسول الله (صلّى الله عليه وآله).

أمّا العهد الذي تلا قبض رسول الله، فالبشر فيه عاديون، ليس فيهم ـ شخصية استثنائية من طراز الإمام ـ بل هناك فقط العلماء، وهؤلاء حصلوا على معارفهم من خلال التعلّم والكسب، وهم يخطئون تارة ويصيبون تارة أُخرىٰ، وإلى جوار العلماء هناك الحكّام، وهؤلاء فيهم العادل وفيهم الفاسق.

وفي ضوء ذلك، لا يعتقد التصوّر السنّي لمرحلة ما بعد الرسول، بوجود حجج لله، لهم اتّصال بعالم ما وراء الطبيعة، كما نعتقد نحن، بل يعتقدون أنّ هذا الباب قد أُغلق تماماً بقبض النبي.

جوابنا نحن الشيعة، أنّ ما انتهى بعد الرسول هو الرسالة والنبوّة. فلن يأتي -بعد النبي الخاتم- إنسان يحمل للبشرية شريعة جديدة وديناً آخر. فليس هناك غير دين واحد هو الإسلام. وبنبيّ الإسلام خُتمت الرسالة والنبوّة.

أمّا الحجّة والإنسان الكامل -حيث كان الكائن البشري الأوّل إنساناً كاملاً، وكذا ينبغي أن يكون الإنسان الأخير في خطّ الخليقة على الأرض- فهذا خطٌّ لم يغلق أبداً بين أفراد النوع البشري.

أجل، هناك فئة واحدة بين أهل السنّة، هم المتصوّفة، تقبل هذه المسألة، وإن كانت تعبّر عنها بأسماء أُخرىٰ. وهذا ما يفسّر لنا قبول متصوّفة أهل السنّة للإمامة في بعض كلماتهم بمثل ما تقول به الشيعة في هذا المضمار، رغم تصوفهم.

خذوا الأندلس على سبيل المثال، وهي بلاد لم يكن أهلها سنّة وحسب، بل كانوا معاندين للشيعة تُشم منهم رائحة النصب. وسبب هذه الحال أنّ الأُمويين هم أوّل من فتح تلك البلاد، وقد خضعت لحكمهم سنين متمادية، وقد كان الأُمويون في موقع العداء لأهل البيت.

ولهذا السبب يوجد أندلسيون من بين النواصب من علماء أهل السنّة، وربّما لم يكن هناك شيعة في الأندلس، وإذا كانوا فهم قلّة قليلة جدّاً.

ومع ذاك، نجد أنّ محيي الدين بن عربي يعتقد رغم كونه أُندلسياً بأنّ الأرض لا يمكن أن تخلو من الوليّ والحجّة، وهو يؤمن بالمعتقد الشيعي في هذا المضمار، ويذكر أسماء الأئمة (عليهم السلام) حتّى يذكر بشأن الإمام الثاني عشر، أنّه رأى محمّد بن الحسن العسكري في مكان من الأمكنة، بعد سنة ستمئة للهجرة بعدّة سنوات. ومردّ هذا المعتقد لديه، مشربه العرفاني.

طبيعي أنّ لابن عربي كلمات تضادّ هذا الكلام وتشي بكونه سنيّاً متعصّباً، بيد أنّ ذوقه العرفاني يوجب عليه في الوقت نفسه، الاعتقاد بعدم خلوّ الأرض من ولي بحسب تعبيرهم، وحجّة بحسب نصّ أئمتنا، بل هو يتجاوز الإيمان بذلك للقول بالمشاهدة، حيث يذكر أنّه التقى محمّد بن الحسن العسكري [الإمام المهدي (عليه السلام)] وزاره في مخفاه، وقد كان عمر الإمام ثلاثمئة وعدّة سنين.

الأسئلة والأجوبة

سؤال: إنّ مورد الخلاف بين الشيعة والسنّة، هو موضوع الولاية والخلافة الذي ذكرتموه. وقد وقع في هذا الالتباس ـ مع الأسف ـ أكثر الشيعة ممّن لا معرفة له بمقام الإمامة، وراح يتساءل بشكّ: كيف يذكر القرآن كلمة الولاية ولم يذكر كلمة الخلافة، والخلافة هي غير الولاية؟

إنّ هذا الالتباس هو الذي دعاني كي أنطلق في البحث حتّى أرىٰ، هل يدلّ معنى المولى على الخليفة أم لا. وفي سياق التقصّي رأيت في «المنجد» أنّ أحد معاني المولى هو «الخليف». وبهذا أتصوّر أن الالتباس قد رُفع، وذلك بذكر

«الخليف» كمعنى من معاني المولى، والذي أُريده: أيُّهما صحيح؛ تعبير الخليفة أم الخليف؟ طبيعي أنّ القرآن ذكر كلمة الخليفة.

الجواب: ليست المسألة كما ذهب إليه السائل. وفي القرآن ليس لدينا تعبير خليفة بهذا المعنى [معنى القيادة السياسية ـ الاجتماعية للدولة كما تبلور في سلطة الخلفاء بعد النبي] ولكن المصطلح ورد كثيراً في ما رواه الشيعة. وكلمة خليفة...

السائل: خليفة الله...

تتمّة الجواب: خليفة الله قضية، وخليفة النبيّ قضية أُخرىٰ، فمعنى الخليفة: من ينوب عن أحد ويتعهّد القيام بأعماله. وعلينا أن لا نصرّ كثيراً على مسألة فيما إذا ورد هذا اللّفظ في القرآن والسنّة أم لم يرد. فالكلام عن المعنى، والمهم أن يذكر المعنى، بغض النظر عن اللفظ، ذُكر أم لم يُذكر.

أمّا بشأن ما ذكرتموه من أن معنى المولى «الخليف» فهذا غير صحيح، وأظن أنّك اشتبهت، وأنّ ما ذُكر في المنجد هو «حليف» وليس «خليف».

والحليف: هو الذي يتلاقى بالحلف مع آخرين، يؤيّده أنّ من معاني المولىٰ: الناصر. وقد كان العرب يتحالفون فيما بينهم أحياناً، وكانت العشائر تتحالف مع بعضها (أي تتحالف على النصرة) فيقال لهم حلفاء، كما تُطلق (حليف) على كلّ من طرفي الحلف وإن كانا شخصين، فيكون أحدهما حليفاً للآخر وناصراً له.

وإذا جاءت كلمة مولى بمعنى الحليف، فهي تعني الناصر أيضاً.

التعليقات

الإمامة ـ حفظ الدين*

للمتكلّمين كلام كثير بشأن كون الإمام حافظاً للدين. وغالباً ما عبّروا عن هذه المهمّة بمثال فحواه: لو افترضنا أنّ هناك بناية قد شيدت فإنّ الواجب يقضي بالحفاظ عليها من عاديات الزمان كأضرار الرياح والأمطار وسائر الأشياء الأُخرىٰ.

وقد قالوا في نقضه: إنّ بناءً يشيّده بناة عظام لا نظير لهم، لا يحتاج إلى حفظةٍ بمستواهم.

علىٰ سبيل المثال؛ إنّ أبنية من طراز مسجد شيخ لطف الله، ومسجد شاه،وعالي قاپو، وزخارف مسجد جوهر شاد، والخطوط التي تزيّن المصاحف المخطوطة، وبقيّة الروائع لا تحتاج إلى حفَظة بمستوى مبدعيها.

---

* عُثر على هذه التعليقات فيما تركه الشهيد مطهري من ملاحظات على الكتب التي يطالعها، كما في أوراقه ودفاتره، وقد بادر الناشر لدرج ما له صلة بالإمامة من تلك التعليقات في مقدّمة هذا الكتاب، فرأينا من الأوفق أن نضعها في خاتمته، بعد أن ترجمنا منها أربعاً وحذفنا الخامسة لعدم أهميتها. [المترجم]

ولكن الحقيقة أنّ وقوع الخلل في الدين لا يتمّ بمثل هذه الصورة البسيطة، وإنّما له مسار آخر، فبمقتضى أصل نفسي واجتماعي، يلاحظ أنّ النهضة والثورة -أيّ نهضة وثورة كانت- ما تلبث أن توقف تقدّمها صوب جبهة العدوّ في اللّحظة التي تحقق فيها التوفيق [النصر والاستقرار] وتطمئن إلى أنّ العدو يئس من النيل منها.

ثم يبدأ العدوّ بالالتحاق بالنهضة والانخراط في صفوفها، من دون أن يكون ذلك بباعث من وقوعه فعلاً تحت تأثيرها الواقعي أو إيمانه بروحها ومعناها وهدفها، بل هو يندرج تحت إطارها بدافع الفائدة ولما انتهى إليه تشخيصه من أنّ مصالحه تتحقّق من خلال هذا الانتماء.

هذا الذي نتحدّث عنه يعبّر بدقّة عمّا حصل لمعارضي الحركة الدستورية في إيران، إذ الملاحظ أنّ أعداء الحركة التحقوا بها، وتظاهروا بتبنّيها بقوّة، حتى آل الأمر إلى أن يكون أمثال عين الدولة وصدر الأشراف، رئيسا وزراء للحركة.

والذي فعله هؤلاء المناهضون للحركة الدستورية بعد الانتماء إلى صفوفها، أنّهم حافظوا على شكل النهضة وظاهرها، بل منحوها أُبّهة شكلية أكبر. بيد أنّهم سلبوها روحها وجوهرها، وأفروغها من محتواها وحقيقتها، بحيث أضحت وجوداً شكلياً فارغاً لا لبّ فيه؛ وبتعبير الإمام أمير المؤمنين في توصيف هذه الحال: «يُكفأ فيه الإسلام كما يُكفأ الإناء».

بهذا الأُسلوب يُصار إلى حرف النهضة عن مسارها، وقلب ماهيتها مع الإبقاء

على الصورة. والناس ـ لكون أكثريتها الغالبة تقنع بالظاهر وترضى بالشكل ـ في رضى وسرور، بل في شكر ودعاء، لأنّ الشعارات محفوظة في أعلى مستوى، وإن كانت الأُصول قد اندثرت وزالت!

والشيء الضروري في مثل هذه الحالات هو النضج، والبصيرة التي تنفذ إلى العمق. وفي هذا السياق يمكن أن يكون الخبر: «وإنّ لنا في كل خَلفٍ عدولاً ينفون عنّا تحريف الغالين وانتحال المبطلين» ناظراً إلى الأئمة الأطـهار أنـفسهم، أو إلى العلماء العدول الذين ينهضون بدور النظارة على عقائد الناس بعد الأئمة.

إنّ مناهضة البدعة لا تقتصر على المعنى المألوف المتحقّق في إدخال ما ليس من الدين في الدين، إذ يقوم أحدهم مثلاً بابتداع سنّة وقانون ونسبتهما عـلناً إلى الدين، حتى تبلغ الحال أن يستنكر المجتمعُ الفكرَ الديني الأصيل.

ما نريد تأكيده، أننا يجب ألّا نخشى على الإسلام ممّا يأتي إليه من خـارج العالم الإسلامي، بل ممّا يحيط به من الداخل، وذلك تماماً كما صرَّح القرآن فـي قوله تعالىٰ: ﴿اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشونِ﴾.

والخطر الذي يتهدّد الإسلام من الداخل، لا يـقتصر عـلىٰ مـفاسد المـجتمع وفجوره التي يندفع إليها بباعث الشهوة وغيرها، بل يمتدّ ليشـمل حـركة النـفاق الداخلي، والقوى التي تهاب مواجهة الإسلام علناً، فتلبس قناع الإسـلام نـفسه، وتحقّق أهدافها المشبوهة، وتُمارس مسخ الإسلام وتفريغ محتواه من الداخل عبر سياسة التركيز الشديد على الشعارات الإسلامية، فتقضي على المـضمون وتُـبقي

القشور، فيتحقّق لها تغيير المسار والهدف بممارسة نوع من التحريف المعنوي. (تلاحظ أوراق التحريف)*.

ينغي الخوف من هؤلاء ، ومن انخداع المسلمين البسطاء من هذه الجماعة المنافقة التي تتمترس بالإسلام زوراً.

---

* عند العودة الى هذه الأوراق، وجدنا فيها قول المؤلف: التحريف المعنوي هو التصرّف في تفسير المقصود من اللّفظ وتوجيهه مع الحفاظ على اللّفظ . نظير التفسير الذي ساقه معاوية في النص المعروف: «تقتلك الفئة الباغية» الوارد بشأن عمّار بن ياسر. فهذا تحريف معنوي. وكذا يُضم إليه قول الخوارج: «إن الحكم إلا لله» ورفعهم شعار: «لا حكم إلّا لله» حيث ردَّ عليهم الإمام عليّ (عليه السلام) بقوله: «كلمة حقّ يراد بها الباطل» فهذا أيضاً مثال لتحريف الآية وتفسيرها على نحوٍ خاطئ، تمّ بدافع العمد أو الجهل، وساق للعالم الإسلامي جميع تلك المصائب. كما يلحق مثالاً بالتحريف المعنوي قصّة الحديث: «إذا عرفت فاعمل ما شئت».

الإمامة ـ القيادة

تضمّنت الأوراق المعنونة: «ملاحظات حول القيادة والإدارة» بحثاً جيّداً في التمييز بين النبوّة والإمامة؛ من أنَّ الأُولى تعني الإرشاد [بمعنى إراءة الطريق والإشارة إليه] والثانية تعني القيادة [بمعنى الأخذ باليد والإيصال إلى المطلوب]، وكما أنّ الإرشاد والهداية الدينية هو ضرب من الهداية التي يجب أن تصل من أُفق الغيب، بمعنى أنّ المرشد يجب أن يكون غيبياً [معيّناً من قبل الغيب] كذلك يجب في القيادة.

كما ذُكر أيضاً أنّ النبي الأكرم وبعض الأنبياء الآخرين كانوا مرشدين وقادة معاً [أنبياء وأئمّة معاً] وإنّ ما انتهى مع النبوّة الخاتمة هو ختم الإرشاد الإلهي [أي الهداية الإلهية بمعنى إراءة الطريق] وليس ختم القيادة الإلهية [أي الهداية الإلهية بمعنى الإيصال إلى المطلوب].

ذُكر في تلك الأوراق أيضاً أنّ الإمامة والنبوّة منصبان وشأنان قابلان للفصل أحياناً. فقد كان كثير من الرُسل أنبياء بلّغوا الوحي، بيد أنّهم لم يكونوا أئمة، كما أنّ

الأئمة، أئمة وحسب وليسوا أنبياء، وهناك حالة ثالثة كان فيها إبراهيم ومحمّد (صلّى الله عليه وآله) نبيين وإمامين معاً. يقول تعالىٰ [في خطاب إبراهيم]: ﴿إنّي جاعلك للناس إماماً﴾.

وهكذا نقول إنَّ النبوّة إرشاد، والإمامة قيادة؛ ووظيفة النبي هي التبليغ: ﴿وما على الرسول إلّا البلاغ﴾ . أمّا وظيفة الإمام فهي أن يمارس الإمامة والقيمومة والقيادة، لمن يقبل قيادته ويرضىٰ بإمامته.

والشيعة يعتقدون، كما أنّ النبوّة ـ يعني الإرشاد الديني ـ هي من عند الله، فكذلك يعتقدون أن القيادة [الإمامة] هي من جانب الله أيضاً، وهم لا يميّزون في هذه الجهة ولا يفصلون بين الإرشاد والقيادة، فكلاهما يكونان من جانب الله.

وكبار الأنبياء [أولو العزم] كانوا مرشدين وقادة معاً [أنبياء وأئمة]. والذي انتهى بالنبوّة الخاتمة هو الإرشاد الإلهي وإراءة الطريق والمنهاج، ولكن ختم هذا الإرشاد [النبوّة] لا يعني ختم خط القيادة الإلهية [الإمامة].

وفيما جاء في الفرق بين الإرشاد والقيادة في كتاب «مدخل إلى القيادة»، صفحة (٧٦): «إنّ القائد في تحديد معيّن، هو الشخص الذي يقود الجماعة إلى الأسباب التي تسهّل عليها نيل الهدف وبلوغه. وبعبارة أُخرىٰ: القائد [الإمام] هو الذي يسهّل نيل المقصود وبلوغه، وهو المرشد الذي يأخذ باليد، وهو أحياناً لا يتقصر في مهمّته على إراءة الطريق، بل ويوفّر وسائل طيّه وبلوغ الخاتمة فيه».

الحقيقة أنّ بين الإرشاد والقيادة ـ بحسب المورد ـ عموماً من وجه. فكما أشرنا: أنّ النبوّة هي ضرب من الهداية والإرشاد، والإمامة ضرب من القيادة،

وهذان الاثنان بينهما ـ مورداً ـ عموم من وجه. إذ يمكن أن يكون الإنسان مرشداً فقط ولا يكون مبلِّغاً، كما هو شأن جميع مبلِّغينا الذين يمارسون التبليغ على نحو سليم (اما الذين يكون تبليغهم خاطئاً فهم خارج دائرة البحث)، فالمبلِّغ يقف جانباً ويُري الآخرين الطريق وما يكتنفه من مزالق، ثم تترك للإنسان حرية اتّباعه أو الإدبار عنه.

ثمة حالة معاكسة؛ قد يكون فيها الإنسان قائداً ولا يكون مرشداً. أي أنّ الطريق واضح جليّ والهدف مشخّص، وكلّ ما يحتاج إليه هو قوى تُمركز الإمكانات، وتُعيد تشكيلها وتنظيمها، وتوقظ الطاقات الراكدة وتعبئها نحو البناء والابتكار.

كما يمكن أخيراً، أن تجتمع المهمّتان في الشخص الواحد، فيكون قائداً ومرشداً معاً.



إمامة الأئمة الأطهار

حديث الثقلين [١]

هذا الحديث متواتر بين الفريقين: «إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي». وبهذا الشأن، يمكن مراجعة رسالة الشيخ قوام وشنوئي التي صدرت ملحقاً لمجلة «رسالة الإسلام»، كما يمكن العودة إلى مجلّد [مجلّدات في الطبعة الجديدة]سيرة رسول الله(صلّى الله عليه وآله) ووصاياه من موسوعة (بحار الأنوار).

لقد اعتاد ـ خطباء المنبر الحسيني ـ الانعطاف من هذا الحديث لذكر المصيبة، وكيف أُهملت العترة التي وصّىٰ بها النبي، ولم يجفَّ بعدُ الماءُ الذي غُسِّل به، ممّا أفضى إلى خلق تصوّر مفاده أن لا دور للعترة، ولا أثر لها. وليس الأمر كذلك.

صحيح أنّ ـ الواقع الإسلامي ـ لم يستفد من العترة كما كان ينبغي، إلّا أن وجودها كان مؤثراً بنحو استثنائي في الحفاظ على ميراث الإسلام.

بديهي أنّ الخلافة والحكومة، والسياسة الإسلامية عامّة، انحرفت عن مسارها

الأصيل، حيث لم تستطع عترة النبي أن تؤدّي دورها في هذا المضمار. بيدَ أنّها نهضت لحفظ الجوانب المعنوية في الإسلام، والمواريث المعنوية للرسول الأكرم، وأبقت عليها حيّة، حتى آل الأمر إلى أن تضمحل الخلافة الإسلامية تدريجياً وتتلاشىٰ، في حين بقيت المواريث المعنوية للإسلام محفوظة.

الإسلام دين جامع يستوعب جميع شؤون الحياة البشرية الظاهرية والمعنوية. وأخيراً، فهو ليس من قبيل مدرسة كتلك التي تنتسب إلى مُعَلّم أخلاقي معيَّن، أو فيلسوف ما، يقتصر عطاؤه على عدّة كتب وبضعة تلاميذ يدفع بهم إلى الساحة الاجتماعية.

لقد أوجد الإسلام ـ عملياً ـ نظاماً جديداً وطريقة في التفكير مبتكرة، وأرسى هياكل وأُطراً من نوع آخر. ففي عين كونه اتجاهاً أخلاقياً ونهجاً في التربية والتهذيب، فهو أيضاً نظام اجتماعي وسياسي.

لقد حافظ الإسلام ـ في نهجه وطريقته ـ على المعنى من خلال المادّة، والباطن من خلال الظاهر، والآخرة من خلال الدّنيا، وأخيراً حافظ على اللباب من خلال القشور، وعلى البذرة من خلال ما يحيط بها.

لقد أفضى انحراف الخلافة عن مسارها الأصيل، وتنكّب الحكومة عن النهج المحدّد لها، إلى أن يتحوّل نظام الخلافة إلى قشور لا لُباب فيها.

لقد بقيت ـ في حياة المسلمين ـ عناوين من قبيل «أمير المؤمنين» و «خليفة رسول الله» و «الجهاد في سبيل الله» وبقي الحكم عنواناً ينتسب إلى الله وإلى النبي، ولكن ـ الحياة الإسلامية ـ افتقدت المعنى، بحيث لم يبق أثر للتقوى والصدق

والعدالة والإحسان والمحبة والمساواة، والدفاع عن العلوم والمعارف، خصوصاً في العهد الأُموي الذي شنّ حرباً شعواء على العلوم والمعارف الإسلامية، وجهد في الترويج بدلها للشعر والعادات والتقاليد الجاهلية، وبثّ روح التفاخر بالآباء والأنساب.

عند هذه اللحظة بالذات، انفصلت السياسة عملياً عن الدين. فمن كان يحمل المواريث المعنوية للإسلام ويحافظ عليها ابتعد عن السياسة [في نهجها القائم آنئذ]ولم يستطع أن يتدخّل بمجريات الأُمور.

أمّا من كان يقبض على مقاليد الزعامة وأزمّة السياسة الإسلامية، فقد كان غريباً عن الروح المعنوية للإسلام، بعيداً عنها، ليس له سوى تنفيذ بعض الممارسات الظاهرية الشكلية من قبيل الجمعة والجماعة واستحواذ الألقاب.

وفي آخر المطاف تمَّ الانقلاب حتّى على هذه المظاهر الشكلية، حيث تحوّل الحكم رسمياً إلى ما كان عليه قبل الإسلام، [من كونه سلطنة وملكاً عضوضاً] فانفصل العلماء وانقطعت الديانة عن السياسة بنحو تامّ.

من هذا المنطلق، نستطيع أن نُدرك أنّ أكبر ضربة وُجّهت إلى الإسلام، بدأت من اليوم الذي فصلت فيه السياسة عن الديانة.

ففي عهد أبي بكر وعمر، وإن كانت السياسة ما تزال توأماً للدين، إلّا أنّ عصرهما هو الذي شهد غرس البذور الأُولى للفصل بين هذين الاثنين.

لقد بلغ الأمر مبلغاً في ذلك العهد أنّ عمر كان يخطأ باستمرار وعليّ (عليه

السلام) يصحّح له، وكانت الأخطاء من الكثرة بحيث أضحىٰ عليّ (عليه السلام) الجهة التي يُرجَع اليها في المشورة دائماً.

كان هذا هو الخطر الكبير الذي تهدّد العالم الإسلامي. ولذا يجب أن يكون أكبر ما يطمح إليه الذين يريدون علوّ الإسلام وارتقاء كعبه، أن تعود السياسة توأماً للديانة (للدين).

إنّ العلاقة بين الاثنين هي كنسبة الروح إلى البدن، فهذه هي الروح والبدن، واللّبّ والقشر اللّذان يجب أن يرتبطا ببعضهما، وفلسفة وجود القشور هو أن تحافظ على اللّب، والقشر يستمدّ الطاقة لوجوده من اللّب، كي يحافظ عليه ويقيه.

وما عناية الإسلام بالسياسة والحكومة والجهاد والنظم السياسية، إلّا لحفظ المواريث المعنوية ووقايتها؛ أي حفظ التوحيد والمعارف الروحية والأخلاقية، والعدالة الاجتماعية والمساواة، والعواطف الإنسانية. فلو انفصل هذا القشر (الجلد) عن اللّبّ، سيكون اللّبّ عرضة للإصابة بالأذى، ولن تكون عندئذ ثمة أهمية تذكر للقشور وسيكون مآلها إلى الإحراق والإهمال.

لقد نهضت بالأئمة الأطهار همّتهم التي استهدفت أن تحفظ للإسلام مواريثه المعنوية، لذلك تراهم ميّزوا بين مؤسسة الخلافة والإسلام. وقد كان أوّل من قام بهذا الفصل والتمييز هو الإمام الحسين، فقد أثبتت معطيات نهضته أنّ الإسلام هو تعبير عن قيم التقوى والتوحيد والتضحية والفداء في طريق الله، لا تلك الأُمور التي قام عليها جهاز الخلافة الأُموية.

والآن لنا أن نعرف ما هي المواريث المعنوية وكيف حفظها الأئمة الأطهار.

يقول تعالىٰ: ﴿يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة﴾[1]. ويقول: ﴿ليقوم الناس بالقسط﴾[2]، كما يقول: ﴿إنّا أرسلناك شاهداً ومبشّراً ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه﴾[3].

لقد نهض الأئمة أوّلاً بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد كانت النهضة الحسينية هي أشدّ تجلّيات الاضطلاع بهذه الفريضة.

ونهض الأئمة ثانياً بنشر العلم، وكان مثال ذلك مدرسة الإمام الصادق. فقد أمدَّ ـ الحياة الإسلامية ـ بتلاميذ من قبيل هشام وزرارة وجابر بن حيّان. كما كان من مظاهر بثّ الأئمة للعلوم والمعارف ما احتواه «نهج البلاغة» و «الصحيفة السجّادية»، وما تضمنته مباحثات الأئـمة واحتجاجاتهم بأجمعهم؛ خصوصاً احتجاجات الإمام الرضا(عليه السلام) .

وكان الذي جاء فوق ذلك كلّه، هو ما تحلّى به الأئمة من تقوىً عملية وزهد وإيثار وإحسان لخَلْق الله، وإحياء الليالي بالعبادة، ومواصلة الضعفاء والفقراء، وما كان لهم من أخلاق فاضلة وعفو وجود وتواضع.

لقد كانت رؤيتهم (عليهم السلام) تذكّر الأُمّة بمعنويات الإسلام [وأخلاق] النبيّ.

لقد كان موسىٰ بن جعفر يمضي الليالي يحييها بالعبادة إلى جوار قصر الرشيد.

---

(١) آل عمران، الآية: ٧٧.

(٢) الحديد، الآية: ٢٥.

(٣) الأحزاب، الآية: ٤٦.

وكان الإمام الرضا، وهو في مركز ولاية العهد، يهتف: «الربُّ واحـد والأب واحد، والأُمّ واحدة ولا فضيلة إلّا بالتقوىٰ» حيث مضى على هذا النهج يـؤاكـل البوّاب ويأنس بالحجّاب ويحادثهم.

إنّ الفلسفة التي يقوم عليها وجود الكـيان العـلمائي، هـي حـفظ المـواريث المعنوية للإسلام، ووقاية اللّبّ في مقابل القشور.

وما ـ أُحدوثة ـ فصل العلماء عن السياسة إلّا من قبيل فصل اللّبّ عن القشور.

الإمامة ـ حديث الثقلين [٢]

١ ـ هذا الحديث متواتر معنوياً. وإلى جوار تواتر معناه فقد ورد في أغلب الروايات بهذه الألفاظ: «إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي ما إن تمسّكتم بهما لن تضِلُّوا أبداً، لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض».

نشرت مجلّة «رسالة الإسلام» التي تصدر عن «دار التقريب بين المذاهب الإسلامية» [القاهرة] في عددها الرابع، السنة الثانية، مقالاً ذكر فيه الكاتب الحديث بهذا النّص: «إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وسنّتي». عندها أمر المرحوم آية الله البروجردي أحد فضلاء الطلبة في مدينة قم، الشيخ قوام الدين قمي وشنوئي بإعداد رسالة حول مصادر الحديث، دوّنها تحت عنوان «حديث الثقلين» وبعث بها إلى دار التقريب، التي قامت بطبعها في رسالة مستقلّة.

لقد توفّر الكاتب في هذه الرسالة على تقصّي مصادر الحديث في كتب الصحاح والمسانيد والسنن، وتتبّعه في كتب التفسير والسير والتواريخ وكتب اللّغة. ففي التفسير تتبّعه مثلاً في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿سنفرغ لكم أيُّها الثقلان﴾ وفي آية

الاعتصام وآية المودّة وآية التطهير، وفي اللّغة تقصّى موارد صدوره في الحـديث عن مادة «ثقل» وأمثالها.

ومن المصادر التي ذكرها وجود الحديث في صحيح مسلم، ج٧، ص١٢٢، وسنن الترمذي، ج٢، ص٣٠٧، والسنن الداوودية، ج٢، ص٤٣٢، ومسند أحمد، ج٣، ص١٤، ١٧، ٢٦، ٥٩، وكذلك ج٤، ص٣٦٦، ٣٧١، والجـزء الخـامس، ص١٨٢، ١٨٩، ومستدرك الحاكم، ج٣، ص١٠٩، وطـبقات ابـن سـعد، ج٤، ص٨، وأُسد الغابة، ج٢، ص١٢، وكذلك الجزء الثـالث ص١٤٧، وشـرح نـهج البلاغة لابن أبي الحديد ص١٣٠ في معنى العترة.

٢ ـ أطلق القرآن كلمة الثقلين على الجنّ والإنس، والذي يجب أن نبحث فيه، هو وجه المناسبة في استخدام هذا المصطلح في الحديث.

وبشأن الحديث ـ إجمالاً ـ أمامنا عدّة نقاط بحاجة إلى البحث؛ الأُولىٰ: لماذا أُطلق على أهل البيت وصف «الثقل»؟

ثم لماذا يوصف القرآن بأنّه الثقل الأكبر، ويقال لأهل البيت أنّهم الثقل الأصغر؟ وفي بعض الأخبار: أحدهما أعظم من الآخر[1].

---

(١) رواه بهذه الصيغة الترمذي بسنده عن زيد بن أرقم، قال: قال رسول الله (صلّى الله عليه وآله): «إنّـي تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضِلّوا بعدي، أحدهما أعظم من الآخر: كتاب الله حبلٌ مـمدود مـن السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ولن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما».

سنن الترمذي، ج٥، ص٣٢٨، الحديث ٣٨٧٦. [المترجم]

وفي أخبار أُخرىٰ، يُسأل النبي: وما الثّقلان؟ قال (صلّى الله عليه وآله وسلّم): كتاب الله طرفُهُ بيد الله، وطرفه بأيديكم، والثقل الأصغر عترتي.

وفي بعضها: فإنّهما حبلان لا يتقطّعان إلى يوم القيامة.

النقطة الثالثة: تتمثّل بفكرة أساسية يعبّر عنها قول النبي الأكرم: «لن يفترقا». فليس المقصود أنّ طريقهما لن يفترق من تلقاء أنفسهما، ولا يحلّ بينهما الخصام والاختلاف والحرب والجدال، بل المراد أنّ التمسّك بهما لن يقبل التفكيك والفصل. فمن يريد أن يمارس الفصل ويفكّك بين الاثنين بدعوى «حسبنا كتاب الله» كما صدر ذلك عن عمر في صدر الإسلام، أو بدعوى «حسبنا ما رُوي لنا من أهل البيت» كما صدر ذلك عن أخباريينا، وهو ما عليه عملياً غالب علماء الشيعة، عليه أن يعرف أنّ ذلك غير متيسّر.

المسألة الرابعة التي يطويها الحديث هو الضمان الصادر عن النبي الأكرم، في أنّ التمسّك الدقيق بالثقلين لن يفضي إلى الضلال أبداً.

وقد نشأت عوامل انحطاط المسلمين وانحرافهم من عند هذه النقطة بالذات؛ حين أرادوا أن يفصلوا بين هذين الاثنين.

والآن يحسن بنا أن نبحث في سبب استحالة التفكيك بين الكتاب والعترة وعدم إمكان الفصل بينهما، وذلك انطلاقاً من هذا السؤال: ما هي حاجة الشريعة والكتاب السماوي إلى ضميمة وقرين آخر معه؟

ترتبط هذه المسألة بعمق القرآن وحاجة الشريعة إلى مفسّر. ولتقريب المفهوم

من خلال مثال؛ نجد أنّنا نستورد تارة أشياء بسيطة من قبيل القماش والأحذية والأواني. ففي مثل هذه الحال لا نحتاج إلى أن يأتينا خبير مع هذه الواردات، إذ بمقدورنا أن نستفيد من القماش بعد أن نخيطه، وأن نستخدم الأحذية وننتفع بالأواني بصورة مباشرة دونما حاجة إلى خبير. ولقد يحصل في المستوى الثاني أن نستورد مصنعاً. عندئذ نحتاج إلى متخصّص، وإلى خبير يرافقه، يقوم بنصب المصنع وتركيب أجهزته، والإشراف على إدارته مدّة من الزمن حتى تألف الخبرة المحلية العمل عليه وتتعلّم إدارته.

الشيء نفسه يحصل مع استيراد السلاح المتطوّر، إذ يجب أن يُرافقه تقنيون يمكثون سنوات طويلة في تعليم الخبرات المحلية وتدريبها، حيث تنكبّ الخبرات على دروس الخبراء التقنيين بدقّة حتّى تتعلّم.

سمعنا ـ على سبيل المثال ـ أنّ فرنسا باعت ليبيا طائرات «ميراج» ولكن قيل أنّه ليس بمقدور الطيارين الليبيين استخدام هذه الطائرات قبل سنتين من الآن على الأقل.

تعني الإمامة: المرجعية الدينية في الإسلام. وهذا ما أشار إليه النبي الأكرم في هذا الحديث المتواتر. والمرجعية الدينية (الإمامة) هي التي تنهض بتفسير القرآن وبيان أهدافه وتفصيل أحكامه، وشرح المراد من معارفه وأخلاقه. وفي هذا السياق، لا يكفي الفهم العرفي البسيط، حتى يُقال إنّ كل من يعرف اللّغة العربية يتوفّر على معرفة القرآن.

من هذا المنطلق، رأينا ما قاد إليه [تغييب المرجعية الدينية ـ الإمامة] من

انحرافات، من قبيل القول بالتجسيم، أي إنّكم سترون ربّكم يوم القيامة كما ترون البدر!

إنّ دعوىٰ «حسبنا كتاب الله» لا تنتج ـ في واقع المسلمين ـ أكثر من ظهور الاتجاه الأشعري أو الاتجاه المعتزلي ، وكلاهما اتّجاهان منحرفان.

فالأئمة إذن ـ في منطق المثال الذي أوردناه قبل قليل ـ هم «الخبراء المتخصصون» بالقرآن، يصدرون من علم إفاضي ، أو على الأقل من تعليم خاص.

يقول الإمام علي(عليه السلام) مخاطباً كميل بن زياد: «هجمَ بهم العلم علىٰ حقيقة البصيرة، وباشروا روح اليقين، واستلانوا ما استوعره المترفون، وأنسوا بما استوحش منه الجاهلون».

وفي الخطبة الثانية من نهج البلاغة، يقول في أهل البيت: «هم موضع سِرّه ولجأُ أمره، وعيبة علمه، وموئل حكمه، وكهوف كتبه، وجبال دينه، بهم أقام انحناء ظهره وأذهب ارتعاد فرائصه.. لا يقاس بآل محمّد (صلّى الله عليه وآله) من هذه الأُمّة أحد، ولا يسوّى بهم من جرت نعمتهم عليه أبداً. هم أساس الدين، وعماد اليقين، إليهم يفيءُ الغالي، وبهم يلحق التالي، ولهم خصائص حقّ الولاية، وفيهم الوصيّة والوراثة».

وفي الخطبة الرابعة يقول (عليه السلام): «بنا اهتديتم في الظلماء وتسنّمتم العلياء، وبنا أفْجَرْتم عن السِّرار. وُقِرَ سمعٌ لم يفقه الواعية».

وفي الخطبة (١٤٧) قوله (عليه السلام): «ولن تأخذوا بميثاق الكتاب حتى

تعرفوا الذي نقضه، ولن تمسكوا به حتى تعرفوا الذي نبذه. فالتمسوا ذلك من عند أهله، فإنّهم عيش العلم، وموت الجهل. هم الذين يخبرُكم حُكْمُهم عن علمهم، وصمتهم عن منطقهم (عن حكم منطقهم ـ الخطبة ٢٣٧) وظاهرهم عن باطنهم، لا يخالفون الدين ولا يختلفون فيه، فهو بينهم شاهد صادق وصامت ناطق».

قوله «لا يخالفون الدين» إشارة إلى مقام عصمتهم.

وقوله: «لا يختلفون فيه» إشارة إلى مقامهم العلمي، وهذان شرطان واجبان في المتخصص الإلهي.

ومن قول له (عليه السلام) في الخطبة (٢٣٩): «هم عيش العلم وموت الجهل، يخبركم حلمُهم (في الخطبة ١٤٧: حُكمهم) عن علمهم، وصمتهم عن حِكَمِ منطقهم، لا يخالفون الحق (أي: العصمة) ولا يختلفون فيه (إشارة إلى العلم الصافي المصيب) هم دعائم الإسلام، وولائج الاعتصام، بهم عاد الحق في نصابه، وانزاح الباطل عن مقامه، وانقطع لسانه عن منبته. عقلوا الدين عقل وعاية ورعاية، لا عقل سماع ورواية، فإنّ رواة العلم كثير ورعاته قليل».

وفي الخطبة (١٤٧) أيضاً، قوله (عليه السلام): «وإنّه سيأتي عليكم من بعدي زمان ليس فيه شيء أخفى من الحق، ولا أظهر من الباطل... فالكتاب يومئذٍ وأهله طريدان منفيّان، وصاحبان مصطحبان في طريقٍ واحد لا يؤويهما مؤوٍ، فالكتاب وأهله في ذلك الزمان في الناس وليسا فيهم، ومعهم وليسا معهم».

المحتويات

الفصل الثالث: البحث الكلامي للإمامة

الفصل الرابع: آية «اليوم يئس الذين» ومسألة الإمامة

الفصل الخامس: الإمامة في القرآن

الفصل السادس: الإمامة في رؤية الأئمة الأطهار

التعليقات